

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RICARDO MIRANDA DE CASTRO DAVID

**HABERMAS E A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA: FUNDAMENTOS PARA O
CONVÍVIO DE CIDADÃOS SECULARES E RELIGIOSOS NO ESTADO
DEMOCRÁTICO**

**VITÓRIA
2016**

RICARDO MIRANDA DE CASTRO DAVID

**HABERMAS E A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA: FUNDAMENTOS PARA O
CONVÍVIO DE CIDADÃOS SECULARES E RELIGIOSOS NO ESTADO
DEMOCRÁTICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Pedro Luchi.

VITÓRIA
2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

D249h David, Ricardo Miranda de Castro, 1978-
Habermas e a religião na esfera pública : fundamentos para o
convívio de cidadãos seculares e religiosos no Estado
democrático / Ricardo Miranda de Castro David. – 2016.
132 f.

Orientador: José Pedro Luchi.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Habermas, Jürgen, 1929-. 2. Religião. 3. Solidariedade. 4.
Tolerância. I. Luchi, José Pedro, 1955-. II. Universidade Federal
do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III.
Título.

CDU: 101

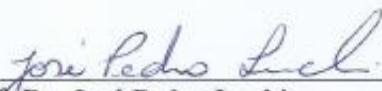
RICARDO MIRANDA DE CASTRO DAVID

**HABERMAS E A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA: FUNDAMENTOS PARA O
CONVÍVIO DE CIDADÃOS SECULARES E RELIGIOSOS NO ESTADO
DEMOCRÁTICO**


Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 26 de Abril de 2016.


COMISSÃO EXAMINADORA



Prof. Dr. José Pedro Luchi
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador



Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira
Universidade Federal do Espírito Santo
Examinador Interno



Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Examinador Externo

A Fernando (*in memoriam*), Zilma,
Ingrid e Amanda

AGRADECIMENTOS

Sou especialmente grato ao Professor Doutor José Pedro Luchi, orientador da dissertação, pela amizade, dedicação, apoio e ensinamentos imprescindíveis para a elaboração do presente trabalho;

Aos Professores Doutor Marcelo Martins Barreira e Doutor Ricardo Correa Araújo pelas preciosas orientações e correções no momento da qualificação;

Ao Professor Doutor Luiz Bernardo Leite Araujo, examinador externo, por compor a banca de defesa da dissertação;

À FAPES, que financiou minhas pesquisas durante o Mestrado;

Aos meus pais e irmãos que sempre me apoiaram;

À Ingrid, pelo amor e carinho em todas as horas.

“A concessão de iguais liberdades éticas exige a secularização do poder do Estado. Não obstante isso, ela proíbe igualmente a supergeneralização política de uma visão de mundo secularista. À proporção que cidadãos (Bürger) secularizados assumem o seu papel de cidadãos de um Estado (Staatsbürger), não podem negar que as imagens de mundo religiosas possuem, em princípio, um potencial de verdade nem contestar o direito dos co-cidadãos religiosos de apresentarem contribuições a discussões públicas lançando mão da linguagem religiosa. Uma cultura política liberal pode, inclusive, esperar que os cidadãos secularizados participem de esforços visando a tradução de contribuições religiosas relevantes para uma linguagem acessível publicamente”

(Jürgen Habermas – *Entre naturalismo e religião*)

RESUMO

Trata-se de um estudo de um aspecto do pensamento do filósofo alemão Jürgen Habermas referente ao papel da religião na esfera pública, buscando fundamentos para o convívio de cidadãos seculares e religiosos no Estado democrático. Constitui-se de uma pesquisa na qual serão analisadas as principais obras do referido filósofo que abordam os temas da religião, esfera pública, solidariedade, tolerância e sociedade pós-secular. Nosso estudo está voltado para a percepção atual do filósofo alemão acerca da religião. A esfera pública é concebida por Habermas como o espaço social no qual os cidadãos podem apresentar argumentos para um debate público visando o bem comum. Nesse espaço, a religião possui uma força argumentativa capaz de proporcionar influências na formação de opinião e da vontade política dos cidadãos. A ressalva existe quando se trata de decisões emanadas por instituições estatais que deverão ser formuladas em uma linguagem secular, capaz de ser justificada publicamente. Nesse caso, haverá a necessidade de uma tradução da linguagem religiosa para uma linguagem secular acessível a todos. Para que o diálogo na esfera pública possa fluir de forma aprazível entre crentes e não-crentes, nosso pensador entende necessária a adoção da postura pós-secular. Habermas busca um caminho viável através da tolerância religiosa e da igualdade de direitos entre cidadãos crentes e não-crentes para uma participação harmônica dentro da esfera pública em uma democracia.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Esfera Pública. Solidariedade. Tolerância. Sociedade pós-secular.

ABSTRACT

The present paper is the study of an aspect of the thought of the German philosopher Jünger Habermas with regards to the role of religion in the public sphere, which seeks fundament for the social relationship of secular and religious citizens in the democratic State. This research analyzes Habermas's main works, which address themes such as religion, the public sphere, solidarity, tolerance and post-secular society, focusing on the philosopher's current perception of religion. To Habermas, the public sphere is the social milieu in which citizens can present arguments for a public debate aiming common good. In this environment, religion bears an argumentative coercion able to influence the formation of a citizen's opinion and political will. However, there is an exception when it comes to decisions issued by state institutions, decisions which are to be conveyed in a secular language, able to be publicly justified. In this case, there shall be the need of a translation from the religious language into a secular one, accessible to everyone. In order to have the dialogue in the public sphere flow amiably between believers and nonbelievers, Habermas sees as necessary the adoption of a post-secular attitude. The German philosopher pursues a viable way in religious tolerance and equality of rights between believers and nonbelievers, aiming a harmonious participation within the public sphere in a democracy.

KEY WORDS: Religion. Public sphere. Solidarity. Tolerance. Post-secular society.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 11 |
| 1 A ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS..... | 17 |
| 1.1 A concepção habermasiana de Esfera Pública a partir de um levantamento histórico, sociológico e conceitual..... | 17 |
| 1.2 Ponderações à concepção habermasiana de Esfera Pública: uma análise das principais críticas | 35 |
| 1.3 A resposta de Habermas às críticas..... | 43 |
| 2 O DIÁLOGO COM A RELIGIÃO..... | 51 |
| 2.1 Motivos ensejadores de um diálogo com a religião..... | 51 |
| 2.2 O significado do termo pós-secular..... | 57 |
| 2.3 Religião e solidariedade..... | 67 |
| 3 RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA E TOLERÂNCIA RELIGIOSA..... | 77 |
| 3.1 Religião na esfera pública: fundamentos para o convívio de cidadãos seculares e religiosos no Estado democrático..... | 77 |
| 3.2 Tolerância religiosa em uma democracia..... | 98 |
| 3.3 Religiosos e não-religiosos numa sociedade mundial pós-secular..... | 109 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 123 |
| REFERÊNCIAS..... | 129 |

INTRODUÇÃO

O pensamento filosófico de Jürgen Habermas é reconhecido pela elaboração da Teoria da Ação Comunicativa, que permeia grande parte de suas obras, sendo também constante o estudo sobre o Estado, sociedade, democracia e direito. É um pensador contemporâneo que consegue incorporar a crítica da racionalização em uma reconstrução do projeto da modernidade. Podemos afirmar que: “A obra de Habermas pode ser considerada em conjunto, como um esforço sustentado para repensar – a fundo – a idéia da razão e a teoria de uma sociedade democrática com base nela” (MCCARTHY, 2013, p. 10)¹ (tradução nossa). Nos mais recentes escritos, nosso filósofo, vem desenvolvendo estudos sobre a religião, sem deixar de lado suas bases filosóficas, isto é, procura fazer uma análise da religião entrelaçada com o agir comunicativo e com as suas noções de Estado, democracia e direito. Contudo, sua proposta de ampliação do diálogo entre cidadãos seculares e religiosos “não deve ser lido como uma espécie de rendição do agnóstico Habermas à superioridade da religião, como gostariam alguns intérpretes interessados” (PINZANI, 2009a, p. 2013). Na verdade, trata-se de um reconhecimento da importância da religião no debate público: “O ‘ateísmo metodológico’ de Habermas não é uma rejeição, mas uma resposta à assimilação dialética da tradição judaico-cristã, que se estende de modo inevitável para o trabalho de todos os seus antecessores” (MENDIETA, 2001, p. 14)² (tradução nossa). Para o nosso pensador: “O fato de que alguém que adota uma perspectiva filosófica a partir da posição de um ateísmo metódico apresentará as mesmas questões que o teólogo é menos surpreendente que o paralelismo das respostas” (HABERMAS, 1999, p. 89)³ (tradução nossa).

Habermas nasceu no dia 18 de junho de 1929 em Düsseldorf, na Alemanha, mas foi criando na cidade de Gummersbach, onde seu pai era diretor da Câmara da Indústria e do Comércio, sua mãe se dedicava às funções domésticas e seu avô foi pastor protestante e diretor do Seminário. O meio protestante-burguês em que cresceu, numa “região em geral predominantemente católica, moldou-o até hoje: sua disposição para o conflito, sua tomada de posição e parcialidade corresponde muito precisamente a essa procedência” (REESE-

¹ “La obra de Habermas puede considerarse en conjunto como un sostenido esfuerzo por repensar – a fondo – la idea de razón y la teoría de una sociedad democrática basada en ella”.

² “El ‘ateísmo metodológico’ de Habermas no es un rechazo, sino una respuesta a la asimilación dialéctica de la tradición judeo-cristiana que se extiende de manera tan ineludible por la obra de todos sus precursores”.

³ “El hecho de que a alguien que adopta desde una perspectiva filosófica la posición de un ateísmo metódico se le presenten las mismas preguntas que al teólogo resulta menos sorprendente que el paralelismo de las respuestas”.

SCHÄFER, 2012, p. 16). “Habermas cresceu junto a dois irmãos: Hans-Joachim e Anja. Por causa de um lábio leporino, foi operado uma primeira vez depois do nascimento e uma segunda vez aos cinco anos” (PINZANI, 2009b, p. 13). Em 1949 ingressou na universidade, estudando em Göttingen, Zurique e Bonn. “Doutorou-se em 1954, sob a orientação de Erich Rothacker, em Bonn, defendendo sua tese sobre a filosofia da história de Schelling” (HONNETH, 1999, p. 10). Em 1956 obteve o cargo de assistente de pesquisa no “Institut für Sozialforschung” (Instituto de Pesquisa Social) em Frankfurt, vindo a trabalhar com Theodor W. Adorno. Sob a orientação de Wolfgang Abendroth, defendeu em 1961 a sua tese de pós-doutorado na Phillips-Universität, de Marburg, a qual foi publica em 1962 com o título *Mudança estrutural da esfera pública*. “Em 1961, ainda antes de o processo de habilitação e livre-docência ter acabado, Habermas foi nomeado professor extraordinário em Heidelberg” (PINZANI, 2009b, p. 21).

No ano de 1964, Habermas “aceitou um convite da Universidade de Frankfurt, onde assumiria a cátedra de Horkheimer, simultaneamente dedicada à filosofia e à sociologia” (HONNETH, 1999, p. 11). Habermas tornou-se, “de 1971 a 1981, junto com Carl-Friedrich Von Weizsäcker, diretor do ‘Instituto de Pesquisas das Condições de Vida no Mundo Técnico-Científico’ [Instituto Max-Planck], em Starnberg” (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 18). Em 1982 foi contratado pela Universidade Johann Wolfgang Goethe, de Frankfurt, assumindo a cátedra de Filosofia, permanecendo ali até tornar-se professor emérito, em 1994, vindo a se aposentar em setembro do mesmo ano. Hoje vive em Starnberg, “é ativo como professor visitante em muitas universidades do exterior, como a Northwestern University e a New York University” (PINZANI, 2009b, p. 27-28).

Nosso filósofo “sempre se sentiu convocado a debater, publicamente, os temas e problemas que angustiam a sociedade contemporânea, buscando, como cidadão, convencer seus conterrâneos e pares da validade de suas opiniões” (FREITAG, 1999, p. 195), discutindo publicamente assuntos relevantes para a nossa atualidade: “Para tal, ingressou na esfera pública, fazendo amplo uso da *mídia*” (FREITAG, 1999, p. 195), escrevendo para grandes jornais, concedendo entrevistas, participando de seminários entre outras formas de acesso ao público. Nosso pensador não trabalha com categorias exclusivas da filosofia, vindo a dialogar com a sociologia, psicanálise, direito, história, teologia, valendo-se de resultados produzidos dentro da estrutura do pensamento científico: “O fato de Habermas buscar um respaldo científico para suas teorias filosóficas denota sua preocupação em fazer uma filosofia atualizada, em sintonia com as conquistas teóricas científicas contemporâneas” (ARAGÃO,

1992, p. 17). Para Habermas, “os conceitos que informam os debates contemporâneos no campo das ciências humanas possuem significados que evoluíram historicamente e contêm sua própria sedimentação de interpretações passadas” (INGRAM, 1993, p. 13). Nesse prisma, “as teorias sociais suscitam categorias e problemas de preocupações quotidianas, mantendo assim um relacionamento particularmente íntimo com as matérias que abordam” (INGRAM, 1993, p. 13). Assim, para o nosso filósofo, a validade de um paradigma teórico é “determinada em parte pela capacidade de abranger as diferentes contribuições interpretativas da tradição, de um modo que abre novas possibilidades de significação para a sociedade atual” (INGRAM, 1993, p. 13). Habermas ainda continua a escrever artigos e publicar livros com influência internacional.

Inicialmente, nos ensaios mais antigos, nosso filósofo levantava questões referentes à religião de forma menos densa, sem adentrar muito sobre as especificidades do tema. Na visão habermasiana, a religião era reduzida “a um consenso social de base sacral que subtrai certos conteúdos à comunicação. As sociedades necessitam de tal consenso, que se renova simbólico-ritualmente, para manter sua coesão” (LUCHI, 1999, p. 497). Habermas voltava seus estudos para uma evolução da sociedade baseada na linguistificação do sagrado. Esse raciocínio foi desenvolvido na obra *Teoria do agir comunicativo*, mais especificamente no capítulo II (A teoria da racionalização de Max Weber) ao tratar o item 2: O desencantamento das imagens de mundo religioso-metafísicas e o surgimento de estruturas de consciência modernas (2012a, p. 335-382), e no capítulo V (Mudança de paradigma em Mead e Durkheim: da atividade orientada por fins ao agir comunicativo), no item 2: A autoridade do sagrado e o pano de fundo normativo do agir comunicativo, e item 3: A estrutura racional da “linguistificação” do sagrado (2012b, p. 80-203).

É perceptível a mudança de perspectiva no pensamento do nosso filósofo em relação a sua abordagem sobre a religião. Num primeiro momento, Habermas abordava a religião sob o prisma da evolução social, estava preocupado em descrever sua contribuição para a passagem à modernidade. A religião dentro da esfera pública não era, até então, um tema de estudo para o nosso filósofo.

Contudo, nosso pensador apresenta atualmente uma nova face de sua percepção do papel da religião: “Desde 2001, Habermas tem produzido artigos consagrados à questão religiosa e às relações da fé e a razão num Estado constitucional moderno” (DUPEYRIX, 2012, p. 189). Logo na introdução do livro *Entre naturalismo e religião*, o filósofo alemão aponta alguns

motivos pelos quais se dedicou a estudar o tema, destacando a influência política crescente das ortodoxias religiosas, a constatação de uma politização, em escala mundial, de comunidades de fé e de tradições religiosas além do risco para a coesão da comunidade política diante de uma não disposição de cidadãos secularizados e religiosos para exercerem uma auto-reflexão (HABERMAS, 2007a).

Os escritos de Habermas são responsáveis por um número significativo de discussões na atualidade, sendo que suas ideias possuem prestígio no meio acadêmico, no que percebemos que ao tratar da religião, apresentando os motivos de seu interesse pelo tema, nos mostra que a religião pode dialogar com a filosofia sem embates estéreis, em conformidade com uma argumentação produtiva e benéfica para a sociedade.

Dessa forma, ao dialogar com a religião, Habermas usa de temas transversais, como o pensamento pós-metafísico, sociedade secular, sociedade pós-secular, argumentação racional, liberalismo, solidariedade, tolerância, democracia, Estado, direito, entre outros. Referidos temas são desenvolvidos pelo filósofo alemão objetivando compreender e justificar o papel da religião para a sociedade, bem como, apresentar sua proposta para um comportamento de cidadãos seculares e religiosos num convívio pacífico em um ambiente sociopolítico ideal de habitação.

Compreender a proposta de Habermas é importante para a busca da resolução de conflitos entre aqueles que usam como fundamento de suas ações o discurso religioso e aqueles que, em nome de um Estado laico, não aceitam a argumentação religiosa. O estudo da percepção habermasiana da religião propicia uma argumentação racional, favorável à edificação de uma convivência salutar entre cidadãos seculares e religiosos sob a chancela do Estado democrático de direito. Trata-se de um pensamento bem formulado que faz um entrelaçamento entre categorias da filosofia, sociologia e da teologia, cujo resultado possibilita um aprendizado produtivo, uma vez convertido para a vida em sociedade.

Pretendemos analisar a proposta apresentada por Habermas, no que tange a sua percepção do papel da religião na esfera pública, bem como os fundamentos aduzidos para o convívio de cidadãos seculares e religiosos no Estado democrático. Veremos que a religião possui considerável parcela de responsabilidade na convivência entre cidadãos em uma democracia, podendo ser percebida como impulso à coesão social. Mostraremos a força da solidariedade e a carga exigida pelo Estado das pessoas crentes e não-crentes para a participação no debate

público dentro de uma sociedade pós-secular. Verificaremos, ainda, que para o bom funcionamento da esfera pública é necessário um diálogo entre religiosos e não-religiosos, sendo fundamental a adoção da proposta habermasiana de sociedade pós-secular. Conferiremos que a ideia de democracia pressupõe a participação política de todos, incluindo os religiosos, e para o bom funcionamento da democracia os cidadãos religiosos, assim como os cidadãos seculares, devem se compreender como co-legisladores das normas e não como meros destinatários.

A dissertação está dividida em três capítulos.

No primeiro capítulo estudaremos a esfera pública habermasiana. Veremos a concepção de esfera pública a partir de um levantamento histórico e sociológico que se encontra em seu livro *Mudança estrutural da esfera pública*. Serão levantadas algumas ponderações sobre a ideia de esfera pública habermasiana através da análise de algumas críticas. Mostraremos a resposta de Habermas a algumas dessas críticas.

No segundo capítulo veremos como se deu o diálogo de Habermas com a religião, mostraremos os motivos ensejadores desse diálogo analisando o caminho do pensamento do filósofo sobre a religião, para então nos atermos a atual concepção sobre o tema. Mostraremos o significado do termo pós-secular e a proposta do filósofo com a adoção desse termo. Analisaremos a relação entre religião e solidariedade e as consequências dessa relação para o Estado democrático.

No terceiro capítulo será analisada a religião na esfera pública buscando compreender qual o tipo de tratamento que deve ser adotado dentro da esfera pública entre cidadãos seculares e religiosos, além de verificar quais os critérios para que os cidadãos religiosos possam fazer o uso público da razão na esfera pública. Conferiremos o pensamento de Habermas acerca da tolerância religiosa em uma democracia. Por fim, verificaremos a proposta habermasiana para a consecução de uma sociedade mundial pós-secular.

A temática sobre o papel da religião na esfera pública ainda está aberta nos estudos de Habermas que frequentemente vem discutindo o assunto em suas entrevistas e palestras. Os constantes conflitos decorrentes de questões religiosas sempre remetem a esse tema. Assim, quando nos deparamos com ataques terroristas, assassinatos em decorrência da intolerância religiosa, controvérsias políticas sobre aborto, eutanásia, união civil entre pessoas do mesmo sexo, pesquisas com células-tronco, entre outras questões polêmicas, ocorre uma inflamação

dos desacordos entre religiosos e não-religiosos que acaba proporcionando um destaque nos debates sobre o poder da religião na esfera pública e no Estado democrático.

O presente estudo busca, a partir do pensamento habermasiano, apresentar um caminho viável para que cidadãos seculares consigam conviver de forma harmônica com os cidadãos religiosos, de modo que ambos possam igualmente participar na esfera pública democrática visando contribuições políticas para o bem de todos.

1 A ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS

1.1 A concepção habermasiana de esfera pública a partir de um levantamento histórico, sociológico e conceitual

No ano de 1962 foi publicado o livro *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*, em que Habermas faz um estudo histórico e sociológico da categoria “esfera pública burguesa”. Quase a totalidade dessa obra foi apresentada como tese de habilitação de pós-doutorado à Faculdade de Filosofia de Marburg em 1961.

Na introdução faz uma delimitação propedêutica de um tipo de esfera pública burguesa, mostrando, inicialmente a diversidade de significados dos termos “público” e “esfera pública”, provenientes de diferentes fases históricas, o que, contudo, acaba gerando uma aplicação confusa dos termos, não se definindo com precisão as categorias “público” e “privado”, “esfera pública” e “opinião pública”. Por “público” devemos entender tanto aquilo que é acessível a todos, como também o que abriga as instalações do Estado, uma vez que o Estado é o poder público: “Ele deve esse atributo à publicidade de sua tarefa: cuidar do bem comum público de todos os concidadãos” (HABERMAS, 2014, p. 94).

O uso mais frequente do termo público encontra-se no sentido de uma opinião pública, de uma esfera pública informada, associados à publicidade, ao tornar público: “O sujeito dessa esfera pública é o público como portador da opinião pública; a publicidade está relacionada à função crítica desse público” (HABERMAS, 2014, p. 94-95). Alerta, nosso filósofo, que no âmbito dos meios de comunicação de massa, a publicidade mudou seu significado, o que antes era uma função de opinião pública passou a ser relações públicas, atraindo a opinião pública para si, orientada para a produção da *publicity*. Dessa forma: “Conforme o caso, são considerados ‘de esfera pública’ os órgãos do Estado ou também os dos meios de comunicação de massa, que, como a imprensa, servem à comunicação no público” (HABERMAS, 2014, p. 95).

As categorias “público” e “privado”, afirma nosso filósofo, são de origem grega e nos foram transmitidas ao longo dos séculos com uma marca romana. Na Grécia antiga, encontramos a cidade (*polis*) como o lugar comum dos cidadãos livres, e a casa (*oikos*) como o âmbito restrito de cada indivíduo. A vida pública desenvolve-se na praça (*ágora*), porém não se vincula a um local específico, uma vez que “a esfera pública se constitui no diálogo (*léxis*),

que pode também assumir a forma de um conselho e um tribunal, assim como a do agir comum (*práxis*), seja na condução da guerra, seja nos jogos agonísticos” (HABERMAS, 2014, p. 96). O cidadão que se apresentava como déspota em sua esfera privada (*oikos*), na esfera pública (*pólis*) dialogava em igualdade com os outros cidadãos. Assim, somente o patriarca era quem detinha o poder tanto no âmbito privado quanto no público, isto é, recai apenas ao verdadeiro cidadão grego a possibilidade de exercer sua liberdade em ambas as esferas, seja como déspota (no *oikos*), seja como cidadão deliberativo (na *polis*).

No decorrer da Idade Média, as categorias “público” e “privado” foram transmitidas conforme definições do direito romano, de modo que a esfera pública foi traduzida como *res pública* (coisa pública). Habermas sustenta que na Idade Média europeia têm-se indícios de que não havia uma oposição entre as esferas pública e privada. Durante o feudalismo, o senhor feudal detinha poder sobre suas terras, família e vassalos, o que não representava uma divisão entre domínio privado e domínio público. Havia um poder único decorrente de uma fusão em uma unidade indivisível de ambos os domínios. Afirma, então, nosso filósofo: “Não é possível demonstrar, com base em critérios institucionais, que na sociedade feudal da Alta Idade Média existia uma esfera pública como um domínio próprio separado da esfera privada” (HABERMAS, 2014, p. 101). O senhor feudal é detentor de um *status* que corresponde à capacidade de representar publicamente, isto é, possui uma representação pública da dominação, que pode ser denominada de esfera pública representativa. Dessa forma, essa representação possui um sentido específico, posto que os senhores feudais “representam sua dominação ‘diante’ do povo, e não para o povo” (HABERMAS, 2014, p. 103).

A evolução dessa representatividade está ligada a atributos da pessoa, como por exemplo, os hábitos (vestimentas, penteado), gestos (postura), retórica (forma de falar), ou seja, está associada a um código rigoroso de comportamento nobre. Esse código é uma norma comum a todos os senhores e que os orienta não apenas em determinadas ocasiões, como por exemplo, em uma esfera pública, mas em qualquer momento e lugar. Somente os clérigos que possuem um local específico para sua representação, qual seja: a Igreja: “Ainda hoje a esfera pública representativa sobrevive no ritual da Igreja, na liturgia, nas missas e nas procissões” (HABERMAS, 2014, p. 105). Afirma nosso filósofo que a relação entre os leigos e o clero, embora pertença a uma esfera pública representativa, acaba excluindo os leigos, num sentido muito próximo de uma esfera privada. Dita exclusão deve-se, segundo Habermas, ao fato da missa e a bíblia serem lidas em latim e não na língua do povo.

A esfera pública representativa tomou força com o humanismo que logo foi integrado à vida cortesã. O senhor feudal perde, então sua força de representação, de modo que a esfera pública representativa passou a se concentrar na corte do príncipe. Contudo, no século XVIII, a esfera pública representativa é diminuída, uma vez que temos o abalo dos fundamentos feudais de dominação. A última forma de esfera pública representativa encontrava-se na corte do monarca, que se enfraquecia na medida em que a sociedade ia se “separando” do Estado. Nesse processo de “separação”, os poderes feudais, representados pela Igreja, principado e nobreza, se decompõem e ao final reduzem-se a elementos privados de um lado e a elementos públicos por outro. Dentro do contexto da Reforma, a posição da Igreja é mudada: “a religião, que representava o vínculo da Igreja com a autoridade divina, passa a ser um assunto privado. A chamada liberdade religiosa garante historicamente a primeira esfera da autonomia privada” (HABERMAS, 2014, p. 110). Temos ainda, nesse mesmo contexto, o surgimento de uma sociedade civil, que acaba se contrapondo ao Estado.

Ao tratar da gênese da esfera pública burguesa, Habermas apregoa que os elementos de uma nova ordem social são formados a partir do século XIII com o início do capitalismo financeiro e mercantil. Com o comércio a longa distância decorrente do capitalismo inicial tem-se a circulação de mercadorias e notícias. Contudo, no tocante à circulação de notícias, ainda não se pode falar em uma imprensa no sentido de informação pública, pois ainda não era acessível ao público em geral, o que só veio a acontecer no fim do século XVII. Com o começo do processo de nacionalização da economia das cidades também se inicia a constituição das Nações, isto é, forma-se o Estado moderno com suas instituições burocráticas e uma necessidade financeira crescente. Temos aí o que se pode chamar de uma esfera do poder público marcada pela administração pública contínua e pelo exército permanente. Dessa forma, nosso pensador afirma que: “À permanência dos contratos na circulação de mercadorias e na circulação de notícias (bolsas de valores, imprensa) corresponde agora uma atividade estatal continuada” (HABERMAS, 2014, p. 121).

Para aqueles que são subordinados ao poder público, sendo constituídos por pessoas privadas que não possuem um cargo público e ficam excluídos da participação no poder público, dito poder assume uma definição negativa. O termo “público” passa então a ter outra conotação:

Nesse sentido estrito, “público” é sinônimo de estatal; o atributo não se refere mais à “corte” representativa de uma pessoa dotada de autoridade, mas, sobretudo ao funcionamento, regulado pela competência, de um aparato dotado do monopólio do uso legítimo da violência. A dominação feudal transforma-se em “polícia”; as

peças privadas que lhe são submetidas formam o público, enquanto destinatários do poder público (HABERMAS, 2014, p. 121).

Com a consolidação cada vez mais crescente do modo de produção capitalista, a administração pública passa a determinar medidas no intuito de impor o modo de produção capitalista, chegando até mesmo à regulamentação do próprio processo de produção. Nesse contexto, nosso filósofo afirma que “A sociedade civil se constitui como um contraponto à autoridade” (HABERMAS, 2014, p. 122). Isso se deve em grande parte ao fato de a atividade econômica privatizada estar submetida ao incentivo e a fiscalização públicos, de modo que as condições econômicas que antes se realizavam dentro dos limites do governo da casa, agora se realizam fora desses limites, passando a ser de interesse universal.

A imprensa nesse mesmo período se desenvolve com força explosiva. As notícias passaram a ser acessíveis de maneira ampla e universal, isto é, passaram a ser públicas. Com isso, desperta o interesse da autoridade no sentido de tornar a imprensa útil para a administração pública: “Conforme a administração pública se serve desse instrumento para anunciar ordens e decretos, os destinatários do poder público começam a se tornar propriamente o ‘público’ ” (HABERMAS, 2014, p. 126). Assim, a imprensa passou a ser posta a serviço dos interesses da administração publicando decretos, proclamações, cotação do mercado de frutas, impostos sobre os meios de subsistência, entre outros assuntos vinculados à administração, os quais deveriam ser do conhecimento de todos os súditos. Contudo, essas informações não chegavam ao homem comum, mas sim, aos estamentos cultos.

De acordo com o nosso filósofo, junto com o Estado moderno surgiu uma nova camada de burgueses que ocupam uma posição central no “público”. Era formada pelas chamadas pessoas cultas, constituídas por funcionários da administração (juristas), médicos, pastores, oficiais e professores. Já os “burgueses” propriamente ditos, que correspondiam aos velhos estamentos de ofício de artesão e merceeiro, acabaram decaindo socialmente. Por sua vez, os comerciantes, banqueiros, editores e manufactureiros aliam-se àquela nova camada de burgueses. Assim, os membros dessa camada correspondiam aos verdadeiros portadores do “público”, sendo este um público que lê. Em razão da posição dominante que possuíam na nova esfera da sociedade civil desenvolveu-se uma tensão entre cidade e corte. Emerge então a esfera pública burguesa, reconhecendo-se como oponente do poder público:

Esta [esfera pública burguesa] se desenvolve quando o interesse público na esfera privada da sociedade civil deixa de ser percebido apenas pela autoridade e começa a ser levada em consideração também pelos súditos como uma esfera de seu próprio interesse (HABERMAS, 2014, p. 130-131).

A relação entre autoridade e súdito torna-se ambivalente, numa característica típica da regulamentação pública e da iniciativa privada. Posteriormente, forma-se uma esfera crítica em torno das taxações, dos impostos e da interferência pública no governo privado da casa. Assim, com a sociedade contraposta ao Estado, temos claramente um domínio privado separado do poder público. Criou-se uma zona “crítica”, no sentido de provocar a crítica de um público que passou a discutir mediante razões, no que assumiu a imprensa como aliada. Com isso, temos pessoas privadas reunidas como um público compelindo o poder público a se legitimar frente à opinião pública. Nosso filósofo apregoa:

A esfera pública burguesa pode ser entendida, antes de mais nada, como a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público. Elas reivindicam imediatamente a esfera pública, regulamentada pela autoridade, contra o próprio poder público, de modo a debater com ele as regras universais das relações vigentes na esfera da circulação de mercadorias e do trabalho social – essencialmente privatizada, mas publicamente relevante. O médium desse debate político é peculiar e sem precedente histórico: a discussão pública mediante razões (HABERMAS, 2014, p. 135).

A discussão pública mediante razões passa ter uma função relevante, uma vez que não se admitia mais contratos com a autoridade que demandasse tratamento diferenciado a cada caso, ficando tudo a critério da boa vontade daquela autoridade, típico de uma dominação. Com o desenvolvimento de uma economia mercantil, isso não é mais possível, de modo que o público burguês passa a opor-se àquela forma de dominação. Dessa forma, quando a autoridade quiser impor algo, a pretensão de poder deverá, a partir de então, ser apresentada na discussão pública mediante razões.

Contudo, antes que a esfera pública conteste o poder público com base em uma discussão política mediante razões, temos a forma literária prévia da esfera pública politicamente ativa: “Ela é o campo de exercício de uma discussão pública mediante razões que ainda se move em torno de si mesma – um processo de autoesclarecimento das pessoas privadas sobre as experiências genuínas de sua nova privacidade” (HABERMAS, 2014, p. 138). A esfera pública literária, opondo-se política e culturalmente à corte, encontra suas instituições nos cafés, nos salões e nas sociedades de comensais. As conversações nesses ambientes voltam-se

inicialmente a uma crítica literária, que logo depois se desdobraram em críticas políticas. Essas discussões se ampliam à medida que também é ampliado o público que frequenta os cafés, isto é, os cafés tornaram-se ambientes comuns e mais acessíveis aos membros da sociedade: “Os cafés permitiam não apenas o acesso livre aos círculos competentes, mas abrangiam sobretudo as camadas amplas dos estamentos médios, inclusive artesãos e merceeiros” (HABERMAS, 2014, p. 145). O traço comum nos cafés e nos salões é a discussão mediante razões entre pessoas privadas.

A ocupação crítica do público voltava-se a temas da Filosofia, Literatura e Artes. Isso porque obras filosóficas, literárias e artísticas passaram a ser produzidas para o mercado e, como mercadorias, tornaram-se acessíveis universalmente. O público consegue também ter acesso às críticas filosóficas, literárias e artísticas agora lançadas nos jornais. O romance atrai o público burguês, isso porque em geral, retrata relações íntimas entre pessoas privadas em situações comuns a esse público, que identifica um autoconhecimento desdobrando-se em uma empatia ao romance. Assim, as pessoas privadas se reúnem e discutem em público aquilo que foi lido, seja nos cafés ou nos salões. Eles foram os responsáveis por formar uma esfera pública de discussão literária mediante razões que posteriormente desenvolveu-se em uma esfera de crítica ao poder público.

O processo no qual a esfera pública regulamentada pela autoridade é apropriada pelo público de pessoas privadas que discute mediante razões, e é estabelecida como uma esfera de crítica ao poder público, realiza-se como uma reformulação no funcionamento da esfera pública literária, já dotada com as instituições do público e com as plataformas de discussões. Mediado pela esfera pública literária, o contexto de experiências da privacidade voltadas para o público acaba sendo introduzido também na esfera pública política (HABERMAS, 2014, p. 176).

A partir de experiências de uma esfera pública privada, a esfera pública burguesa confrontou a autoridade monárquica, de modo que a tarefa política daquela esfera é a regulamentação da sociedade civil, numa sociedade que discute publicamente mediante razões. Sob essa ótica, as leis do Estado que são impostas devem convergir com a racionalidade. Enquanto o segredo das leis serve a manutenção da dominação, a publicidade deve servir para impor uma legislação baseada na razão. Com isso, deve-se garantir às leis critérios de abstração e generalidade cunhados racionalmente, como bem afirma nosso pensador: “Por isso, as ‘leis’, que agora também pretendem organizar a esfera social, podem reivindicar para si a racionalidade como critério material, a par dos critérios formais de generalidade e abstração”

(HABERMAS, 2014, p. 181). Desse modo, a “dominação” da autoridade, deve estar em harmonia com a razão.

Foi na Inglaterra, na virada do século XVIII, que surgiu uma esfera pública que funciona politicamente. Assim, diante de um público que discute mediante razões, as controvérsias políticas eram levantadas pelo partido mais fraco. Temos ainda a superação da censura prévia que possibilitou a penetração da discussão mediante razões na imprensa, que se torna um instrumento para que o público examine as decisões políticas. A imprensa busca publicar os discursos do Parlamento, fazendo com que a camada burguesa passasse a acompanhar as discussões e decisões parlamentares. A minoria no Parlamento acaba valendo-se da esfera pública para apelar por um julgamento do público. Surge uma oposição que usa a imprensa para fazer uma mediação entre as controvérsias políticas do Parlamento e o grande público. A partir de então “os sujeitos da *public opinion*, não são mais vistos como aqueles que podem ser excluídos como *strangers* [estrangeiros] das negociações parlamentares” (HABERMAS, 2014, p. 199). Com isso, a opinião pública toma corpo estando em condições de formar uma opinião fundamentada. Essa opinião pública passa a apresentar argumentos em torno de uma questão, não atuando de forma acrítica e nem por meio do senso comum, ou mesmo de modo ingênuo ou manipulado.

Na França, o surgimento de um público que discute a política mediante razões somente ocorre em meados do século XVIII. Inicialmente, as críticas dos filósofos se ocupavam de temas voltados à religião, literatura e artes, a virada para uma crítica política só se desenvolve com a publicação da Enciclopédia. Mais tarde, a discussão política mediante razões elaborada pelo público passa a agir como uma instância de controle do governo: “A esfera de um público que, por fim, também discute a política mediante razões [...] transforma-se agora definitivamente na esfera em que a sociedade burguesa representa e reflete os seus interesses” (HABERMAS, 2014, p. 205). Nesse contexto, forma-se uma imprensa diária e política. Com a codificação da Constituição da Revolução Francesa as funções políticas da esfera pública se fortalecem:

O complexo da “esfera pública” é completado pela Constituição de 1791, que adota na íntegra a *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* (de 26 de agosto de 1789). No parágrafo II: “A livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem. Todo cidadão pode, portanto, falar, escrever e imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos dessa liberdade nos termos previstos pela lei”. A Constituição de 1793 coloca expressamente o direito da associação sob a proteção da livre expressão da opinião – “O direito de compartilhar ideias e opiniões, seja pela imprensa ou outro meio qualquer, o direito de se reunir pacificamente [...] não podem ser proibidos” (HABERMAS, 2014, p. 206-207).

Contudo, em 1800 Napoleão suprime a liberdade de imprensa. Somente com a Revolução de Junho (1848) a liberdade de imprensa foi restabelecida.

Para Habermas, a partir do século XVIII a esfera pública assume uma posição central na ordem política, tornando-se o princípio que organiza o Estado de direito burguês com uma forma de governo parlamentar. Dessa forma, a “esfera pública politicamente ativa mantém o status normativo de um órgão de automediação da sociedade civil com o poder estatal que corresponda a suas necessidades” (HABERMAS, 2014, p. 212). Tem-se uma privatização da sociedade civil no sentido de uma livre disposição sobre a propriedade que funciona de modo capitalista, bem como de uma autonomia do mercado que se regula segundo suas próprias leis. A codificação do direito civil (direito privado) assegura o intercâmbio de pessoas privadas umas com as outras sem imposições estatais, garantindo a propriedade privada, as liberdades contratuais e a herança. Afirma o nosso pensador que esses códigos jurídicos não surgiram “apenas no interesse da sociedade civil, mas também no *medium* específico dela: passaram muitas vezes pela discussão pública mediante razões conduzidas por pessoas privadas reunidas em um público” (HABERMAS, 2014, p. 215). A opinião pública também participa da criação legislativa através de consultas e concursos.

Naquela época (século XVIII), de acordo com o nosso filósofo, a sociedade civil é compreendida como esfera privada que se emancipa das diretrizes do poder público, enquanto a esfera pública política se desdobra no Estado de direito burguês. Assim, a sociedade uma vez determinada pelas leis do mercado apresenta-se não só livre da dominação, mas também livre do poder. Acaba ficando submetida à decisão do mercado, que por sua vez é desprovida de poder e se dá anonimamente e autonomamente no processo de troca. As garantias jurídicas aparecem para proteger a ordem do livre mercado, sendo reflexo do Estado de direito burguês, com uma administração racional e uma justiça independente. Se por um lado no conceito de lei decorrente da expressão da vontade existe a noção de dominação imposta à força, por outro lado, a lei como expressão da razão possui sua origem na opinião pública. Com a lei vista como dominação, busca-se dissolver a dominação geral, sendo esta uma ideia “tipicamente burguesa, na medida em que nem mesmo a garantia política da esfera privada que se emancipa da dominação política deveria assumir a forma de dominação” (HABERMAS, 2014, p. 226). Dessa forma, numa abrangência do que é correto e ao mesmo tempo justo, tem-se que uma legislação que se reporta à opinião pública não pode valer-se

como dominação, já que a lei deve emanar não de uma vontade política, mas de um acordo racional, o qual perpassa por um público de pessoas privadas que discutem mediante razões. Esse debate é então posto por uma esfera pública politicamente ativa, a qual na concorrência pública de argumentos privados produz o consenso sobre o que é necessário no interesse universal.

Habermas entende que os direitos fundamentais podem ser compartimentados em função dos interesses de quem se serve deles:

Um conjunto de direitos fundamentais refere-se à esfera do público que discute mediante razões (liberdade de opinião e expressão, liberdade de imprensa, liberdade de reunião e associação, e assim por diante) e à função política das pessoas privadas nessa esfera pública (direito de petição, direitos iguais de eleição e voto, e assim por diante). Um outro conjunto de direitos fundamentais refere-se ao *status* de liberdade do indivíduo, fundamentado na esfera íntima da família conjugal patriarcal (a liberdade pessoal, a inviolabilidade do lar, e assim por diante). O terceiro conjunto de direitos fundamentais refere-se às relações dos proprietários na esfera da sociedade civil (igualdade perante a lei, proteção da propriedade privada, e assim por diante). Os direitos fundamentais garantem: as *esferas* pública e privada (com a esfera íntima como núcleo); as *instituições* e os *instrumentos* do público, por um lado (imprensa e partidos) e a base da autonomia privada (família e propriedade), por outro; por fim as *funções* das pessoas privadas, suas funções políticas como cidadãos do Estado, bem como suas funções econômicas como proprietários de mercadorias (e, como “seres humanos”, a função da comunicação individual, por exemplo, por meio do sigilo de correspondência) (HABERMAS, 2014, p. 227-228).

A esfera pública, com a inscrição de suas funções na constituição, tornou-se um princípio organizatório para o procedimento dos órgãos do Estado. Com a publicidade dos debates parlamentares assegura-se a influência da opinião pública. A publicidade também se impõe aos processos judiciais, de modo que a justiça independente precisa do controle por meio da opinião pública. A própria administração pública rendeu-se à publicidade de seus atos. O Estado de direito burguês, com base na esfera pública ativa, pretende que a organização do poder público esteja subordinada às necessidades de uma esfera privada que se considera emancipada da dominação e neutra em relação ao poder. Alerta nosso filósofo que as normas constitucionais se fundaram em um modelo de sociedade civil que não correspondia a sua realidade, isso porque as pessoas privadas que usufruem das normas inscritas na Constituição são minoritárias, enquanto a grande maioria do “povo” não desfrutava das garantias constitucionais. Com isso, Habermas identifica uma contradição da esfera pública institucionalizada no Estado de direito burguês: “com base em seu princípio, que, segundo sua

ideia, se opõe a toda dominação, foi fundada uma ordem política cuja base social, porém, não tornou supérflua a dominação” (HABERMAS, 2014, p. 237).

Ao tratar da publicidade como princípio de mediação entre a política e a moral, nosso filósofo se reporta a Kant ao aduzir que a opinião pública busca racionalizar a política em nome da moral. As obrigações jurídicas e a paz cosmopolita devem unir-se para uma ordem plenamente justa no Estado, não sendo mais aceitável uma coerção exercida na forma de uma dominação pessoal ou de uma autoafirmação violenta, mas apenas de forma que somente a razão tenha poder. A partir da leitura do texto *Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?*, nosso pensador afirma que “a publicidade em Kant vale como aquele único princípio que pode afiançar a consonância da política com a moral” (HABERMAS, 2014, p. 266), isso porque publicidade é apreendida por Kant como princípio da ordem jurídica e como método do Esclarecimento. O Esclarecimento, para Kant é a estágio que o homem alcança ao libertar-se de sua menoridade. A menoridade por seu turno “é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2013, p. 63).

A culpa por estar na menoridade é atribuída exclusivamente ao próprio homem por causa da falta de decisão e de coragem de servir-se de si mesmo, sem fazer uso de outro indivíduo para se direcionar. A preguiça e a covardia são responsáveis pela manutenção da menoridade durante toda a vida, assim, o homem acaba deixando que outros se constituam seus tutores. Dessa forma, é muito cômodo ser menor, não exercendo qualquer esforço para sair da tutela de outrem, sendo completamente servil sem desenvolver nenhum traço de autonomia. A imensa maioria da humanidade considera a passagem à maioridade difícil e perigosa. Seus tutores anunciam os perigos de se andar com as próprias pernas, intimidando a via para a autonomia. É muito difícil ao homem se desprender da menoridade, isso porque, já a tem como algo natural, chegou a criar amor por ela, sendo, pois, incapaz de utilizar seu próprio entendimento, já que nunca o deixaram tentar fazer uso de seu entendimento antes.

Segundo Kant, poucos são aqueles que conseguiram livrar-se dos grilhões da menoridade através do seu próprio espírito empreendendo-se numa marcha segura. Para a grande massa, apenas lentamente se pode chegar ao esclarecimento. Nem mesmo uma revolução é capaz de produzir uma reforma do modo de pensar, ainda que possa proporcionar a queda do déspota e o fim da opressão: "Uma revolução pode no máximo acarretar a queda de um despotismo, mas nunca uma verdadeira reforma no modo de pensar" (VAYSSE, 2012, p. 29).

Ao esclarecimento exige-se a liberdade, a efetivação do esclarecimento pressupõe a libertação do homem. Essa liberdade consiste na possibilidade de fazer um uso público de nossa razão em todas as questões: "o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento [Aufklärung] entre os homens" (KANT, 2013, p. 65), ou seja:

Essa emergência de si mesmo pode excepcionalmente ser realizada por indivíduos, mas é, de maneira preponderante, obra de um público no livre uso de sua razão. O público não deve submeter-se à orientação da religião, nem à do estado, mas somente à de sua própria razão (CAYGILL, 2000, p. 184).

No uso público da razão, o homem goza de ilimitada liberdade para usar sua razão bem como falar em seu próprio nome. Com isso, Habermas aduz que o Esclarecimento deve ser mediado pela esfera pública, posto que é perfeitamente possível que um público a si mesmo se esclareça. Assim, afirma nosso filósofo que em relação ao Esclarecimento "o pensar por conta própria parece coincidir com o pensar em voz alta, assim como o uso da razão parece coincidir com seu uso público" (HABERMAS, 2014, p. 267). O público que discute mediante razões constitui-se no público dos cidadãos que se voltam sobre assuntos da coletividade. Dessa forma, temos uma esfera pública politicamente ativa que se torna o princípio organizador do Estado de direito liberal.

Nosso pensador esclarece, na seara de Kant, que a legislação é fruto da vontade do povo oriunda da razão, uma vez que se origina da concordância pública de um público que discute mediante razões: "Diante da esfera pública, todas as ações políticas devem poder ser remetidas ao fundamento das leis, que por sua vez, são comprovadas como leis universais perante a opinião pública" (HABERMAS, 2014, p. 273). Diante de uma ordem plenamente justa, em que a lei natural da dominação é substituída pelas leis do direito, podemos, segundo Kant, ter uma política convertida fundamentalmente na moral. O domínio que a lei passa a exercer é garantido por meio da publicidade, isto é, por uma esfera pública atuante em suas funções. Nesse contexto, "a esfera pública deve mediar a política e a moral em um sentido específico. Nela deve realizar-se uma unificação inteligível dos fins empíricos de todos, a legalidade deve resultar da moralidade" (HABERMAS, 2014, p. 285).

De acordo com o nosso filósofo, a partir do conceito hegeliano de opinião pública, a esfera pública burguesa passa a ser denunciada como ideologia. Enquanto que para Kant no público que discute mediante razões é produzida a concordância pública, para Hegel, se produz a opinião pública, a qual se encontra as opiniões e os pensamentos de muitos. Assim, temos a

seguinte definição de opinião pública apresentada por Hegel em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*: “A liberdade subjetiva formal de os indivíduos terem e exprimirem os seus juízos próprios, a sua própria opinião sobre os assuntos públicos manifesta-se no conjunto de fenômenos a que se chama opinião pública” (HEGEL, 2003, p. 288). Habermas nos alerta que em Hegel a noção de opinião pública possui tanto uma conotação positiva quanto negativa. Positiva no sentido de representar princípios substanciais da justiça. Negativa no sentido de corresponder a incertezas e falsos conhecimentos:

Em si contém pois a opinião pública os princípios substanciais eternos da justiça: o conteúdo verídico e o resultado de toda a constituição, da legislação e da vida coletiva em geral na forma do bom-senso humano, e o dos princípios morais imanentes em todos na forma de preconceitos. Contém ela também as verdadeiras carências e as tendências profundas da realidade. Mas ao mesmo tempo introduz-se tudo o que há de contingente na opinião, sua incerteza e perversão bem como os falsos conhecimentos e juízos, pois a interioridade aparece ao mesmo nível da consciência imediata e representa-se por proposições gerais, em parte para si mesma, em parte para servir raciocínios concretos sobre dados, regulamentos, situações políticas e carências que efetivamente se sofrem. No que se refere à crença na originalidade de uma opinião ou de uma informação, quanto pior for o conteúdo de uma opinião mais própria será ela do indivíduo, pois o mal é o que há de completamente particular em seu conteúdo. O racional, pelo contrário, é o universal em si e para si. Ora, o particular é aquilo em que a opinião se baseia (HEGEL, 2003, p. 289).

A acepção positiva deriva da compreensão que o Estado, em sua forma representativa de governo, ao conferir direitos e liberdades aos membros da sociedade civil que não participam diretamente do governo, deve informá-los sobre os assuntos públicos e sobre eles convidá-los a deliberar. Assim, ao proporcionar essa informação, a opinião pública alcança a capacidade de sobre aquelas informações julgar racionalmente, apreendendo então o conceito de Estado e de seus assuntos. Ao mesmo tempo, a opinião pública carrega sua conotação negativa, posto que se trata da particularidade da opinião da multidão, isto é, se baseia no particular (opinião subjetiva), estando, pois sujeita a excessos. Com isso, temos presente na opinião pública uma racionalidade relativa a uma objetividade/universalidade, que se opõem a sua, também presente subjetividade/particularidade:

Hegel argumenta que opinião pública é uma expressão do moderno princípio de liberdade subjetiva, de acordo com o qual normas racionais e estruturas políticas não podem ser impostas pela força ou por costume e tradição, mas somente convencendo o cidadão dos méritos dessas normas e estruturas. Por conseguinte, a opinião pública envolve uma combinação paradoxal de racionalidade pública e autoritária com a privacidade, contingência e perversidade de *Meinung* [opinião] (INWOOD, 1997, p. 85).

Habermas entende que a depreciação que Hegel faz da opinião pública decorre necessariamente do conceito hegeliano de sociedade civil. Na sociedade civil, encontramos um conflito de interesses nos estamentos, não podendo afirmar a existência de um interesse comum entre os sujeitos (privados) que discutem a política mediante razões, que acaba configurando a existência de interesse meramente particular. Nessa perspectiva, assevera nosso filósofo: “A opinião pública de pessoas privadas reunidas em um público não mantém mais uma base para sua unidade e verdade. Ela retorna ao nível de uma opinião subjetiva de muitos” (HABERMAS, 2014, p. 290). Assim, percebemos uma posição ambivalente da opinião pública que decorre da desorganização da sociedade civil.

De acordo com Habermas, em Hegel, o Estado pode chegar a ser confundido com a sociedade civil: “O Estado de direito burguês, com cujo auxílio as pessoas privadas devem conduzir a dominação à razão segundo os padrões de uma opinião pública, tende realmente a reduzir-se à sociedade civil, a ‘confundir-se’ com ela” (HABERMAS, 2014, p. 290). Mesmo quando o estamento privado vem a participar junto ao poder legislativo, continuará a desorganização da sociedade civil no interior do Estado. Nesse aspecto, a esfera pública acaba servindo simplesmente para integrar a opinião subjetiva na objetividade do Estado. A realização de uma ordem plenamente justa em que a felicidade e a justiça coincidem independe da opinião pública, uma vez que o Estado como realidade efetiva da ideia ética assume essa junção por sua própria existência. Para o nosso filósofo:

Hegel enfraquece a ideia da esfera pública burguesa porque a sociedade anárquica e antagônica não representa a esfera de circulação das pessoas privadas autônomas que seria emancipada da dominação e neutralizada em relação ao poder e sobre cuja base um público de pessoas privadas poderia converter a autoridade política em uma autoridade racional. Mesmo a sociedade civil não pode prescindir da dominação. Certamente, em vista da tendência natural à desorganização, ela possui uma especial necessidade de ser integrada por meio do poder político. A construção hegeliana de um Estado corporativo reage às contradições que Hegel já constatou inteiramente na realidade efetiva do Estado de direito burguês anglo-saxão e francês. No entanto, ele não quis considerar essa realidade uma realidade da sociedade burguesa avançada (HABERMAS, 2014, p. 295).

Nosso pensador lembra então da crítica de Marx à constituição neocorporativa da filosofia hegeliana do Estado, cujo padrão de medida é o próprio Estado de direito burguês. A opinião pública, por sua vez, é denunciada por Marx como uma falsa consciência, posto que oculta de si mesma seu caráter de servir como máscara dos interesses da classe burguesa. Diante da ausência de uma igualdade de oportunidades, de modo que o assalariado possa um dia vir a

ser um proprietário e com isso tornar-se um homem privado admitido na esfera pública, temos assim, a destruição de todas as ficções que se reportam à ideia da esfera pública burguesa. Habermas afirma que a esfera pública com que Marx se defronta “contradiz seu próprio princípio de acessibilidade universal – o público não pode mais pretender ser idêntico à Nação, tampouco a sociedade civil ser idêntica à sociedade em geral” (HABERMAS, 2014, p. 298). Com a divisão de classes entre trabalhadores assalariados e proprietários, os interesses desses últimos na manutenção da circulação de mercadorias e do trabalho social como uma esfera privada acaba se reduzindo a um interesse particular que só pode se impor através de um exercício de poder sobre os outros. Aqui, o burguês compreendido como homem privado não se identifica com o que deveria ser um cidadão, posto que se mantém por interesses próprios e não coletivos. Nessa perspectiva, “a concepção segundo a qual pessoas privadas reunidas em um público chegam a um acordo por meio de discursos e contradiscursos não pode, por isso, ser confundida com o correto e o justo” (HABERMAS, 2014, p. 299), igualmente, a opinião pública, nesse contexto, não se identifica com a razão, pois estaria a serviço de uma única classe e não corresponderia aos anseios dos cidadãos. Dessa forma, como não se tem a dissolução da dominação política através de um público que discute mediante razões, a esfera pública, entendida como princípio de organização do Estado de direito burguês, não passa de mera ideologia.

Marx concebe um caminho pelo qual a própria sociedade assumirá uma forma política: “na medida em que as camadas não burguesas penetram na esfera pública política e se apoderam de suas instituições, participam da imprensa, dos partidos e do Parlamento, a arma da publicidade, forjada pela classe burguesa, volta-se contra a própria burguesia” (HABERMAS, 2014, p. 301). Quando a esfera pública passar a ser ocupada por grupos que não dispõem de propriedades e não tendo uma base de autonomia privada, encerra-se o interesse na manutenção da sociedade como esfera privada. A estrutura da esfera pública, com a substituição do burguês, passando então a ser ocupada por quem não dispõe de propriedade, não teria, assim, mais nenhum interesse na manutenção da sociedade como esfera privada:

Quando *eles*, como um público ampliado, avançam na condição de sujeito da esfera pública no lugar do burguês, a estrutura da esfera pública tem de se modificar em sua base. Tão logo a massa dos não proprietários eleva as regras universais do intercâmbio social a tema de *sua* discussão pública mediante razões, a reprodução da vida social como tal se torna uma questão pública e não mais meramente sua apropriação privada. A esfera pública revolucionada democraticamente, “que quer substituir a sociedade efetiva pela sociedade civil fictícia do poder legislativo”, transforma-se, portanto, fundamentalmente em uma esfera de deliberação e decisão públicas sobre a condução e administração de todos os processos necessários à reprodução da sociedade (HABERMAS, 2014, p. 302-303).

Nesse sentido, a esfera pública realizaria a racionalização da dominação política dos seres humanos sobre si mesmos. Todavia, afirma nosso pensador que a dialética da esfera pública, conforme as expectativas socialistas, acabou não se completando.

Com o liberalismo, em especial de acordo com as teorias de John Stuart Mill e de Alexis de Tocqueville, a esfera pública adota uma concepção ambivalente. Isso porque houve uma ampliação do público em virtude da difusão da imprensa e da propaganda, de forma que os conflitos antes pertencentes à esfera privada agora invadem a esfera pública. Assim, a esfera pública transforma-se em campo de concorrência de interesses. As leis que então surgem não mais podem ser compreendidas “a partir do consenso razoável de pessoas privadas discutindo publicamente. As leis correspondem, de modo mais ou menos fraco, a compromissos entre interesses privados concorrentes” (HABERMAS, 2014, p. 309). Nessa ótica, não se pode mais garantir a unidade da opinião pública. Tanto Mill quanto Tocqueville condenam os efeitos dessa opinião pública uma vez que, com a ampliação do público, afloram interesses irreconciliáveis que geram uma opinião pública cindida e, por conseguinte, tem-se uma opinião pública dominante detentora de um poder coercitivo, isto é uma coação à conformidade sobrepondo-se à força da crítica da opinião pública.

Diante das opiniões públicas em conflito na esfera pública, foi desenvolvido por Mill um conceito de tolerância a partir de uma analogia com as querelas religiosas. Não se consegue mais chegar a um denominador comum da razão, pois, afirma nosso pensador: “À unidade da razão e da opinião pública falta a garantia objetiva de uma concordância de interesses socialmente realizada, da demonstrabilidade racional de um interesse universal em geral” (HABERMAS, 2014, p. 315). Com a ampliação da esfera pública penetrando cada vez mais em esferas mais amplas da sociedade, tem-se como consequência a perda de sua função política de submeter os casos que se tornaram públicos ao controle de um público crítico.

Ao analisar a mudança da estrutura social da esfera pública, Habermas afirma que a esfera pública burguesa desdobra-se em um campo de tensão entre o Estado e a sociedade, sem deixar de permanecer como parte do domínio privado. A então chamada esfera do “social” surge com a expansão das relações da economia de mercado que não mais faz uso de uma dominação feudal, necessitando agora de formas de administração com base na autoridade estatal. O poder público é colocado acima de uma sociedade privatizada, no que acaba se

configurando em um crescente intervencionismo estatal a partir do último quarto do século XIX. Esse intervencionismo é conduzido por um Estado que tende a uniformizar-se com os interesses da sociedade civil, onde politicamente o conflito de interesses já não pode mais ser resolvido unicamente no interior da esfera privada, gerando assim uma maior intervenção estatal no âmbito privado:

E a expansão da autoridade pública sobre o domínio privado está associada também ao processo contrário de uma substituição do poder estatal pelo poder social. Somente essa dialética de socialização do Estado, que se impõe simultaneamente com uma progressiva estatização da sociedade, destrói pouco a pouco a base da esfera pública burguesa – a separação entre Estado e sociedade. Entre ambos, e como que “a partir” de ambos, surge uma esfera social repolitizada que escapa à distinção entre “público” e “privado” (HABERMAS, 2014, p. 328-329).

Com a mudança de suas funções políticas, a esfera pública entra em decadência, uma vez que encontramos a mudança estrutural das relações entre a esfera pública e a esfera privada devido a uma crescente intervenção estatal. Para o nosso filósofo, o Estado passou a ter novas funções que balançaram a barreira entre Estado e sociedade civil. Com a introdução do sufrágio universal, as camadas pauperizadas procuravam admitir certa influência para compensar politicamente as violações da igualdade de oportunidades no domínio econômico. Os sindicatos trabalhistas, por sua vez, passaram a influenciar a formulação da legislação. As intervenções do Estado na esfera privada, a partir do fim do século XIX, nos mostram que, de certo modo, a grande massa obteve sucesso em “traduzir os antagonismos econômicos em conflitos políticos: em parte, as intervenções fazem concessões aos interesses dos economicamente mais fracos; em parte servem também para defendê-los” (HABERMAS, 2014, p. 334). Dessa forma, as intervenções estatais acabam ocorrendo para tentar manter o equilíbrio no sistema, que já não pode mais ser assegurado pelo livre mercado. O Estado não só ampliou antigas funções, como também passou a adotar uma série de novas funções. Além das tradicionais funções de manutenção da ordem, surgem funções de configuração, que no decorrer do século XX tornam-se mais nítidas no chamado Estado de bem-estar social. Assume, assim, tarefas de proteção, indenização e compensação dos grupos economicamente mais fracos. O Estado, através de leis e medidas acaba interferindo na esfera de circulação de mercadorias e do trabalho social. Busca-se uma proteção entre os contratantes, numa igualdade formal de contrato (que antes era realizado de forma livre e desigual entre os contratantes). Os consumidores passaram a desfrutar de garantias especiais. Houve avanços na legislação sobre a organização social das empresas, na legislação sobre habitação e no direito

de família. Nesse contexto, forma-se uma “esfera social repolitizada, na qual as instituições estatais e sociais se unificam em um vínculo funcional que não pode mais ser diferenciado segundo os critérios do público e do privado” (HABERMAS, 2014, p. 339).

No âmbito jurídico, essa nova interdependência das esferas se reflete no rompimento do sistema do direito privado clássico, não se comportando mais a divisão estanque entre direito público e direito privado, em virtude da introdução de normas de direito social. Como dito, essa nova esfera (social) não pode ser entendida plenamente nem como uma esfera puramente privada nem como pública, assim como também não pode ser classificada nem como pertencente ao domínio do direito privado nem ao domínio do direito público.

A mudança na estrutura da esfera pública também ecoa no âmbito da família, sendo responsável por mudanças significativas na configuração funcional familiar. O Estado, ao promover garantias sociais, também estende sua atuação dentro da esfera familiar, o que acaba proporcionando a perda de várias funções tradicionais: “a família perde cada vez mais as funções de criar e educar, proteger, acompanhar e orientar, e até mesmo as funções elementares de tradição e orientação” (HABERMAS, 2014, p. 351), funções estas que estavam relacionadas na família burguesa ao espaço mais íntimo do privado. O Estado de bem-estar social é o grande responsável pela assunção de funções que outrora estavam restritas à esfera privada da família, de forma que se perde a linha demarcatória entre a esfera privada e a esfera pública.

Dentro desse contexto, nosso filósofo lembra ainda da decadência da esfera literária, em razão da mudança de um público que antes discutia a cultura para um público que passa a consumir a cultura. Enfraqueceu assim a camada culta educada para o uso público da razão, ocasionando uma cisão em minorias formadas por especialistas que já não mais discutem publicamente, enquanto a grande massa de consumidores de cultura se amplia. Com isso, não se consegue mais distinguir com precisão a esfera pública literária da esfera pública política já que se encontra reduzida a discussão mediante razões, o que acaba também contribuindo para a perda da separação entre os domínios públicos e privados:

O modelo de esfera pública burguesa contava com a separação estrita entre os domínios públicos e privados, no que a própria esfera pública de pessoas privadas reunidas em um público, a qual fazia a mediação entre o Estado e as necessidades da sociedade, era considerada parte do domínio privado. Na medida em que o domínio público se entrelaça com o domínio privado, esse modelo se torna impraticável. Pois surge uma esfera social repolitizada que não pode ser subsumida, nem do ponto de vista sociológico nem do jurídico, às categorias de “público” e “privado”. Nesse domínio intermediário, os domínios estatizados da sociedade e os domínios

socializados do Estado interpenetram-se sem a mediação das pessoas privadas que discutem a política mediante razões (HABERMAS, 2014, p. 386).

Diante dessa situação, outras instituições assumem a função mediadora no processo político para o exercício do equilíbrio de poder: as federações e os partidos. Uma vez verificada a desorganização da esfera pública deixando de fazer a mediação entre Estado e sociedade, recai às federações e aos partidos a condução do equilíbrio do poder em cooperação com o aparato estatal. A fim de obter o consentimento ou pelo menos a tolerância do público midiaticizado, tanto as federações quanto os partidos recorrem aos meios de comunicação em massa. Contudo, a publicidade, que outrora assegurava a discussão pública mediante razões, passa então a servir à manipulação do público: “A publicidade crítica é suprimida pela publicidade manipuladora” (HABERMAS, 2014, p. 388). Não há mais espaço para a produção de um consenso a partir da discussão pública, que cede lugar à imposição manipulativa. O público midiaticizado passa a ser solicitado agora para os fins de aclamação pública, deixando de lado sua principal característica dentro da esfera pública: ser crítico. Habermas não aponta uma saída para essa situação, de modo que na sua concepção de esfera pública não se enxerga sua repolitização com a retomada de seu caráter crítico.

Assim, diante do que foi exposto, podemos resumir a proposta do nosso filósofo no seu livro *Mudança estrutural da esfera pública* da seguinte maneira:

O livro oferece uma reconstrução histórica do surgimento, crescimento e eventual declínio da esfera pública burguesa, com o objetivo de elucidar as suas dimensões normativas e para destilar um tipo ideal. A esfera pública que começou a surgir no século XVIII, de acordo com Habermas, se desenvolveu como um espaço social - distinto do Estado, da economia e da família - em que os indivíduos poderiam se envolver uns com os outros como cidadãos privados e deliberar sobre o bem comum. Talvez o aspecto mais crucial desta nova estrutura social era o seu status como um espaço de dar razão, um âmbito em que razões foram encaminhadas e discutidas, que eram aceitas ou rejeitadas. Teoricamente, a esfera pública era um espaço indefinidamente aberto, no qual todas as razões podiam ser expressadas e ouvidas. Apenas seriam aceitos os argumentos e razões que pudessem obter o assentimento de todos os participantes. Desta forma, enquanto o Estado monopolizava a coerção, a esfera pública tornou-se o espaço social em que toda a força foi transformada na coação de deliberação racional (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011, p. 2-3)⁴ (tradução nossa).

⁴ “The book offered a historical reconstruction of the emergence, growth, and eventual decline of the bourgeois public sphere, aiming to elucidate its normative dimensions and to distill an ideal type. The public sphere that began to emerge in the eighteenth century, according to Habermas, developed as a social space – distinct from the state, the economy and the family – in which individuals could engage each other as private citizens deliberating about the common good. Perhaps the most crucial aspect of this new social structure was its status as a space of reason-giving, a realm in which reasons were forwarded and debated, accepted or rejected. Nominally,

A esfera pública pode ser compreendida como a instância na qual se forma a opinião, seja nos salões durante o século XVIII, seja através de livros e jornais: “opinião que tinha no início funções críticas com relação ao poder, e mais tarde foi refuncionalizada para canalizar o assentimento dos governados” (FREITAG; ROUANET, 1993, p. 14). Nesse prisma, a esfera pública apresenta-se como o espaço para a formação da opinião e da vontade política, servindo de *médium* entre o sistema político e a sociedade civil, onde os debates devem conduzir a um entendimento:

“Esfera pública” (Öffentlichkeit) é a categoria central da linguagem política habermasiana. É o espaço da formação democrática da vontade política, no qual são tematizados os fundamentos da vida pública e social. Ela, esfera pública, constitui um espaço de mediação fundamental entre o sistema político e administrativo, por um lado, e o mundo da vida, a sociedade civil e as instituições que mediatizam, por outro lado. Constitui uma esfera de comunicação onde os indivíduos procuram tematizar, processar e resolver questões problemáticas, e desejam governar suas vidas pela discussão pública em vista do entendimento e consenso, antes que por outros meios (LUBENOW, 2012a, p. 16).

Após a publicação da primeira edição de *Mudança estrutural da esfera pública* em 1962, nosso filósofo apresentou algumas reformulações na sua noção de esfera pública, seja por meio de uma auto avaliação ou por influência de algumas críticas direcionadas ao seu pensamento, sem, contudo deixar de considerar os fundamentos formulados na obra de 1962.

1.2 Ponderações sobre a concepção habermasiana de esfera pública: uma análise das principais críticas

Podemos compreender a esfera pública como o espaço em que um grupo de indivíduos se reúne para discutir racionalmente questões públicas de interesse comum, servindo como mediadora entre a sociedade civil e o Estado. Para tanto, é necessária a acessibilidade de informações referentes às atividades do Estado, isto é, que os atos do Estado sejam publicados para que todos possam conhecê-los. A discussão deve ser aberta e acessível a todos, de modo que as desigualdades entre os indivíduos sejam postas de lado.

the public sphere was an indefinitely open space in which all reasons could be expressed and heard. Only those arguments and reasons would be accepted that could meet the assent of all participants. In this way, while the state monopolized coercion, the public sphere became the social space in which all force was transformed into the coercion of rational deliberation”.

Essa foi, em linhas gerais, a proposta habermasiana de esfera pública, que acabou gerando confrontações e algumas críticas por parte de filósofos, sociólogos e historiadores. Entre as principais críticas ao modelo de esfera pública desenvolvido por Habermas, podemos citar as ponderações formuladas por Nancy Fraser em seu artigo *Rethinking the Public Sphere: A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, publicado no livro *Habermas and the Public Sphere* organizado por Craig Calhoun. Em seu artigo, Fraser reconhece a relevância do trabalho desenvolvido por Habermas, entendendo o conceito de esfera pública fundamental para evitar confusões quanto ao seu uso. Contudo, Fraser entende que a forma específica em que nosso filósofo desenvolveu a concepção de esfera pública não é inteiramente satisfatória. Assim, propõe que a ideia de esfera pública desenvolvida por Habermas seja questionada criticamente e reconstruída a fim de oferecer uma categoria capaz de teorizar os limites da democracia atual.

Nancy Fraser inicia seus questionamentos a partir de leituras formuladas pela historiografia revisionista recente, tomando como base os escritos de três autores: Joan Landes, Maty Ryan e Geoff Eley. Para eles, a versão apresentada por Habermas idealiza a esfera pública liberal. Afirmam que, apesar do argumento da busca pela publicidade e acessibilidade, a esfera pública foi constituída por exclusões significativas. Entre tais exclusões, temos a de gênero, em que as mulheres eram postas à margem da vida política. Outra exclusão encontrava-se no processo de formação de classes, uma vez que os homens burgueses, compreendidos por eles mesmos como uma classe universal, excluía os estratos populares e plebeus da luta pelo governo. Verificamos, com isso, que o discurso da publicidade visando à acessibilidade acaba se esbarrando nessa diferenciação de *status*, onde a classe burguesa se destaca. Para Fraser: “o problema não é apenas que Habermas idealiza a esfera pública liberal, mas também que ele não consegue examinar outras esferas públicas rivais que não são liberais ou burguesas” (FRASER, 1992, p. 115)⁵ (tradução nossa). Justamente por não examinar outras esferas públicas é que o nosso filósofo acaba por idealizar a esfera pública burguesa. O público burguês nunca foi o único público:

[...] quase simultaneamente com o público burguês surgiu uma série de contra-públicos rivais, incluindo públicos nacionalistas, públicos camponeses populares, públicos de mulheres da elite e públicos proletários. Assim, havia públicos

⁵ “the problem is not only that Habermas idealizes the liberal public sphere but also that he fails to examine other, nonliberal, nonbourgeois, competing public spheres”.

competindo desde o início, e não apenas no final do século XIX e XX, como Habermas indica. (FRASER, 1992, p. 116)⁶ (tradução nossa).

Com efeito, além de uma pluralidade de públicos rivais, a relação com o público burguês sempre foi conflitante. Os contra-públicos contestavam as normas excludentes do público burguês, de modo que a esfera pública sempre se constituiu através do conflito. Se por um lado os contra-públicos contestavam as normas que os excluía fazendo com que elaborassem outros comportamentos políticos e normas alternativas de discurso público, por outro lado, o público burguês desvalorizava essas alternativas buscando dificultar a participação dos contra-públicos. Nessa perspectiva, Fraser afirma que a concepção burguesa da esfera pública não foi somente um ideal utópico que nunca se realizou, mas “foi também uma noção ideológica machista que funcionava para legitimar uma forma emergente de dominação de classe” (FRASER, 1992, p. 116)⁷ (tradução nossa).

A partir dessa ótica da historiografia revisionista recente, Fraser questiona quatro premissas que entende fundamentais para a concepção burguesa e masculina da esfera pública descrita por Habermas. São elas:

- (a) Que seja possível que os interlocutores na esfera pública ponham de lado as suas diferenças de *status* para deliberar como se fossem iguais na sociedade; a premissa de que a igualdade social não é uma condição necessária para a democracia política;
- (b) Que a proliferação de uma multiplicidade de públicos concorrentes é necessariamente um afastamento e não uma aproximação para uma maior democracia e que uma esfera pública única ou abrangente é sempre preferível a um conjunto de públicos múltiplos;
- (c) Que o discurso nas esferas públicas deve se restringir sempre à deliberação do bem comum e que a presença de interesses e questões particulares é sempre indesejável;
- (d) Que o funcionamento de uma esfera pública democrática requer uma clara separação entre a sociedade civil e o Estado.

⁶ “[...] virtually contemporaneous with the bourgeois public there arose a host of competing counterpublics, including nationalist publics, popular peasant publics, elite women’s publics, and workingclass publics. Thus there were competing publics from the start, not just in the late nineteenth and twentieth centuries, as Habermas implies”.

⁷ “It was also a masculinist ideological notion that functioned to legitimate an emergent form of class rule”.

De forma breve, iremos percorrer cada uma dessas premissas, mostrando as respostas desenvolvidas por Nancy Fraser .

(a) Na perspectiva de Habermas, a esfera pública burguesa deve ser aberta e acessível a todos. Contudo, essa pretensão nunca se realizou na prática. Mulheres foram excluídas da participação política, assim como os homens plebeus em decorrência da falta de propriedades, além da exclusão de mulheres e homens por motivos raciais. Dessa forma, para se ter um acesso aberto nos moldes da concepção burguesa da esfera pública requer a colocação entre parênteses das desigualdades de *status*, de forma que os interlocutores colocariam de lado suas diferenças de nascimento e de fortuna, para dialogarem como se fossem pares sociais e econômicos. As desigualdades sociais não seriam eliminadas, mas apenas postas de lado. Ocorre que elas não foram realmente postas de lado. Existiram impedimentos informais de paridade participativa, isto é, “protocolos de estilo e decoro” (FRASER, 1992, p. 119)⁸ (tradução nossa) que funcionaram informalmente para marginalizar as mulheres e os homens plebeus, obstruindo a participação como iguais. Os impedimentos informais de paridade participativa podem persistir mesmo depois que se tenha concedido o direito de participação de todos. Tais impedimentos acabaram servindo como uma máscara da dominação dentro do processo deliberativo. Os grupos subordinados não são ouvidos, são silenciados, mantendo ignoradas as suas necessidades. As desigualdades sociais podem mascarar as deliberações, ocultando a dominação dos grupos subordinados.

Na medida em que colocamos as desigualdades sociais entre parênteses durante uma deliberação significa proceder como se elas não existissem, quando na verdade elas existem, este fato não promove uma paridade na participação. Ao contrário, uma colocação entre parênteses normalmente oferece vantagens para os grupos dominantes na sociedade e desvantagens para os subordinados. Na maioria dos casos seria mais apropriado remover os parênteses em torno das desigualdades no sentido de tematizá-las explicitamente [...] (FRASER, 1992, p. 120)⁹ (tradução nossa).

Assim, Fraser questiona se é possível que os interlocutores deliberem como se fossem pares sociais em pé de igualdade diante de um contexto social permeado por relações de dominação e subordinação. Para que se tenha uma esfera pública em que os interlocutores possam

⁸ “protocols of style and decorum”.

⁹ “Insofar as the bracketing of social inequalities in deliberation means proceeding as if they don’t exist when they do, this does not foster participatory parity. On the contrary, such bracketing usually works to the advantage of dominant groups in society and to the disadvantage of subordinates. In most cases it would be more appropriate to unbracket inequalities in the sense of explicitly thematizing them [...]”.

deliberar como iguais é necessário que as desigualdades sociais sistêmicas sejam eliminadas e não apenas colocadas entre parênteses. Assim, de acordo com Fraser, a concepção burguesa da esfera pública, tal como descrita por Habermas, mostra-se inadequada, uma vez que supõe que a igualdade social não é uma condição necessária para a paridade de participação na esfera pública.

(b) A concepção burguesa de esfera pública habermasiana possui a pretensão de ser o único cenário público, entendendo que uma única esfera pública abrangente seja uma condição positiva e desejável, opondo-se à proliferação de uma multiplicidade de públicos, que representaria um afastamento e não um avanço para a democracia. Fraser, por seu turno, entende que uma pluralidade de públicos competidores promove o ideal de paridade participativa de uma maneira melhor do que um público único, abrangente e totalizador. Isso porque, em virtude da desigualdade social, os processos deliberativos desenvolvem-se com maior vantagem para os grupos dominantes, ficando os grupos subordinados em desvantagem, não possuindo outro espaço fora da supervisão dos grupos dominantes para discutir suas necessidades e interesses comuns. Dessa forma, provavelmente permaneceriam não articulados e com pouca capacidade de defender seus interesses na esfera pública totalizadora. Para Fraser, a existência de contra-públicos subalternos aparece como uma resposta a sua exclusão e à dominação dos públicos dominantes, de forma que contribuem para a expansão do espaço discursivo, criando contra-discursos paralelos resguardando suas identidades, necessidades e interesses. Com o surgimento dos contra-públicos temos uma resposta às exclusões feitas pelo público dominante, auxiliando na ampliação do espaço discursivo, uma vez que temas levantados pelos contra-públicos anteriormente não debatidos, passariam a ser discutidos publicamente. Assim, “a proliferação de contra-públicos subalternos significa uma extensão da contestação discursiva, e isso é algo positivo em sociedades estratificadas” (FRASER, 1992, p. 124)¹⁰ (tradução nossa). Acredita que com a interação discursiva entre os membros do público dominante com o público subalterno, possa espalhar o discurso em cenários cada vez mais amplos. Defende, assim, a formação de contra-públicos subalternos formados em condições de dominação e subordinação de forma que entre esses públicos concorrentes possa haver uma interação discursiva.

Fraser aponta outros motivos, quando analisa a situação das sociedades igualitárias multiculturais, para defender a existência de contra-públicos. Essas sociedades são permeadas

¹⁰ “the proliferation of subaltern counterpublics means a widening of discursive contestation, and that is a good thing in stratified societies”.

pela liberdade de expressão, são habitadas por grupos sociais com diferentes valores, identidades e estilos culturais. Assim, questiona: “Sob condição da diversidade cultural e na ausência de desigualdade estrutural, uma esfera pública única e abrangente seria preferível a múltiplos públicos?” (FRASER, 1992, p. 125)¹¹ (tradução nossa). Ela entende que a esfera pública não é apenas um espaço para a formação de uma opinião discursiva, mas também é um espaço para a formação e expressão de identidades sociais. Dessa forma, participar da esfera pública significa poder construir e expressar a identidade cultural através de sua própria linguagem. No caso de admitir apenas uma única esfera pública global, corre-se o risco de privilegiar normas expressivas de um determinado grupo cultural em detrimento de outros, o que resultaria na extinção do multiculturalismo. Assim, “podemos concluir que a ideia de uma sociedade igualitária, multicultural só faz sentido se supusermos uma pluralidade de arenas públicas em que os grupos com diferentes valores e retóricas participam” (FRASER, 1992, p. 126)¹² (tradução nossa). Fraser defende a possibilidade de combinar a igualdade social, a diversidade cultural e a democracia participativa. Para ela, o ideal de paridade participativa é melhor alcançado com uma multiplicidade de públicos do que com um único público.

(c) Para Habermas, a esfera pública burguesa é um espaço discursivo em que pessoas privadas deliberam sobre questões públicas, corresponde a um espaço em que o tema de discussão deve se restringir ao bem comum, de forma que a discussão de interesses privados deve ser excluída. Fraser, por sua vez, entende que somente os próprios participantes é que podem decidir o que é e o que não é de sua preocupação e de interesse comuns. Para tanto, temas que inicialmente mostram-se de interesse privado devem passar pelo crivo dos participantes, para então decidirem se devem ou não deliberar sobre o referido tema. Como exemplo, temos o caso da violência doméstica contra as mulheres, que durante muito tempo foi tratado como assunto estritamente privado e somente após amplo debate e luta de feministas passou a ser abordado como uma questão de interesse comum, tornando-se um assunto legítimo do discurso público. A sugestão é que nenhum tema deve *a priori* ser deixado de lado por tratar-se de um assunto tachado como de interesse privado:

A questão é que aqui não há fronteiras *a priori* dadas pela natureza. O que contará como uma questão de interesse comum será decidida precisamente através da contestação discursiva. Portanto, nenhum assunto pode ser declarado fora dos limites antes de tal contestação. Pelo contrário, a publicidade democrática requer

¹¹ “Under condition of cultural diversity in the absence of structural inequality, would a single, comprehensive public sphere be preferable to multiple publics”.

¹² “we can conclude that the idea of an egalitarian, multicultural society only makes sense if we suppose a plurality of public arenas in which groups with diverse values and rhetorics participate”.

garantias positivas de oportunidades para que as minorias possam convencer os outros de que as coisas que no passado não eram públicas, no sentido de serem assuntos de interesse comum, devem agora adquirir essa qualidade (FRASER, 1992, p. 129)¹³ (tradução nossa).

A proposta de Habermas é que no curso de uma deliberação os membros do público possam descobrir ou criar o bem comum, ou seja, o conjunto de indivíduos privados dentro de uma coletividade com a preocupação voltada ao público seja capaz de agir em conjunto para o bem comum. Aqui, os interesses privados não são admitidos na esfera pública. Contudo, para Fraser, “Este ponto de vista confunde as ideias de deliberação e do bem comum, assumindo que a deliberação deve ser deliberação *sobre* o bem comum” (FRASER, 1992, p. 130)¹⁴ (tradução nossa). Como consequência temos a limitação das deliberações a uma discussão restrita, desenvolvida a partir da perspectiva de um “nós” único, que acaba excluindo a proposta de interesses individuais ou de um grupo. A existência de um bem comum não pode ser presumida com antecedência, logo, não existe razão em colocar qualquer limitação quanto aos tipos de problemas, interesses e pontos de vistas que serão admitidos na deliberação pública. O termo “privado” muitas vezes é usado ideologicamente para delinear os limites da esfera pública de forma que deixa grupos sociais subalternos em desvantagem. Nessa ótica, os interesses inicialmente compreendidos como privados devem ser compreendidos como o ponto de partida na discussão e poderão ser transformados em interesse comum durante o debate, que se tornará muito mais enriquecido e menos limitado a grupos dominantes.

(d) Na concepção habermasiana de esfera pública burguesa, temos a premissa de que uma esfera pública democrática e em funcionamento requer uma separação clara entre a sociedade civil e o Estado. Para Fraser, uma separação clara entre sociedade civil e o Estado não é uma condição necessária para o bom funcionamento da esfera pública, entendendo ser necessário algum tipo de interpenetração entre os dois. Fraser afirma que na obra *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas compreende a esfera pública liberal como um corpo de indivíduos privados reunidos para formar um público. Esses indivíduos não estão ligados ao Estado, e o seu discurso não produz decisões soberanas e obrigatórias, mas sim uma opinião pública, um

¹³ “The point is that there are no naturally given, a priori boundaries here. What will count as a matter of common concern will be decided precisely through discursive contestation. It follows that no topics should be ruled off limits in advance of such contestation. On the contrary, democratic publicity requires positive guarantees of opportunities for minorities to convince others that what in the past was not public in the sense of being a matter of common concern should now become so”.

¹⁴ “This view conflates the ideas of deliberation and the common good by assuming that deliberation must be deliberation *about* the common good”.

comentário crítico. Assim, “A esfera pública, em suma, não é o Estado; é sim o corpo informalmente mobilizado da opinião discursiva não governamental que pode servir como um contrapeso para o Estado” (FRASER, 1992, p. 134)¹⁵ (tradução nossa). Afirma que a separação promove o denominado “público fraco” ligado à sociedade civil, que na prática de suas deliberações tem-se exclusivamente a formação de opiniões, sendo ausente a tomada de decisões. Os parlamentos soberanos são os chamados “público forte”, posto que funcionam como uma esfera pública dentro de Estado, sendo que o seu discurso engloba tanto a formação de opiniões quanto a tomada de decisões. Dessa forma: “Como ponto focal de deliberação pública que culmina em decisões juridicamente vinculantes (ou leis), o parlamento era para ser o local de autorização discursiva para o uso do poder do Estado” (FRASER, 1992, p. 134)¹⁶ (tradução nossa). Com a soberania parlamentar, encontra-se desfocada a linha que separa a sociedade civil do Estado. Para Fraser, a soberania parlamentar e a relativização da separação entre Estado e sociedade civil representa um avanço democrático, pois a força da opinião inicialmente formulada por um “público fraco” é reforçada pelo “público forte” que traduz ditas opiniões em decisões obrigatórias, de modo que o poder de influência da sociedade civil no Estado acaba se efetivando por meio do “público forte”.

Nancy Fraser encerra suas ponderações concluindo que a concepção habermasiana da esfera pública burguesa, conforme desenvolvida na obra *Mudança estrutural da esfera pública*, não é adequada para a crítica da democracia atualmente existente. Isso porque entende que a descrição adequada de esfera pública exige a eliminação das desigualdades sociais e não apenas sua colocação entre parênteses; acredita que uma multiplicidade de públicos é preferível a um só público abrangente; defende a inclusão dentro do debate na esfera pública de interesses e temas identificados como privados e inadmissíveis pelo público dominante; afirma não ser necessária uma nítida cisão entre o Estado e a sociedade civil para o bom funcionamento de uma esfera pública democrática.

A temática esfera pública foi estudada tanto no campo da filosofia quanto da sociologia o que proporcionou um enriquecimento nos debates, seja trazendo novas perspectivas seja apontando falhas na formulação do conceito de esfera pública desenvolvido por Habermas em

¹⁵ “The public sphere, in short, is not the state; it is rather the informally mobilized body of nongovernmental discursive opinion that can serve as a counterweight to the state”.

¹⁶ “As a locus of public deliberation culminating in legally binding decisions (or laws), parliament was to be the site for the discursive authorization of the use state power”.

sua obra de 1962. Nosso filósofo esteve atento às críticas e soube muito bem aproveitá-las em suas obras posteriores, seja reconhecendo insuficiência conceitual ou falhas historiográficas.

1.3 A resposta de Habermas às críticas

No ano de 1990 o livro *Mudança estrutural da esfera pública* ganha uma nova edição, sendo então aproveitada por Habermas para escrever um novo prefácio. Com isso faz comentários aos problemas e questões que surgiram desde a primeira edição em 1962 referentes à temática da esfera pública. Trata-se de um momento relevante para tecer uma autocrítica e buscar formular respostas aos principais questionamentos levantados até aquele instante. Nesse sentido, o novo prefácio à edição de 1990 pode ser compreendido como um “empreendimento teórico de revisão das limitações e deficiências da compreensão da esfera pública, da sociedade civil, e da mediação entre Estado e sociedade” (LUBENOW, 2012a, p. 52). Isso se deve em parte aos escritos da denominada historiografia revisionista recente, que trouxe nova perspectiva quanto à existência e participação de outras esferas públicas, bem como do chamado “redescobrimento da sociedade civil”, que acabaram confrontando com o pensamento originário do desenvolvimento da esfera pública burguesa apresentado pelo nosso filósofo em sua obra de 1962.

Habermas reconhece que a sua descrição de esfera pública referente aos séculos XVIII e XIX apresenta limitações e que a forma como a descreveu terminou por estilizar um tipo ideal de esfera pública. Dada a distância temporal entre a primeira publicação e o novo prefácio, nosso filósofo entende que as pesquisas e os questionamentos teóricos mudaram: “Por fim, minha própria teoria mudou, embora menos em seus traços fundamentais do que no grau de sua complexidade” (HABERMAS, 2014, p. 36). Assim, veremos os principais pontos levantados pelo filósofo no novo prefácio à edição de 1990 que servem como resposta às críticas que foram direcionadas à sua obra de 1962.

Ao colocar em evidência um conceito específico de uma época, segundo Habermas, acabamos acentuando de forma estilizada seus traços característicos, uma vez que o ponto de partida é uma sociedade muito mais complexa. Assim, como em qualquer generalização, nosso filósofo lembra do problema que envolve grandes riscos quando se apoia mais nas literaturas secundárias do que quando se recorre diretamente às fontes, como fazem os historiadores. Afirma, então, nosso filósofo: “Do lado dos historiadores, com toda razão, atribuíram-me

‘déficits empíricos’” (HABERMAS, 2014, p. 38). Reconhece que a estilização excessiva da esfera pública burguesa formulada em sua obra leva a uma idealização. Lembra que de fato seria falso falar de um público no singular, admitindo agora a existência de outras esferas públicas concorrentes que foram excluídas dos processos de comunicação da esfera pública dominante. Para o nosso filósofo essa exclusão não chegou a ser tão radical:

Pode-se falar de “exclusão”, em um sentido foucaultiano, quando se trata de grupos cujo papel é *constitutivo* para a formação de uma determinada esfera pública. No entanto, a “exclusão” ganha um outro sentido, menos radical, quando nas mesmas estruturas de comunicação se formam ao mesmo tempo várias arenas nas quais, ao lado da esfera pública burguesa hegemônica, surgem outras esferas públicas subculturais ou específicas de uma classe, com premissas próprias e não negociáveis. Na época, nem considerei o primeiro caso; mencionei o outro no prefácio, mas não tratei dele (HABERMAS, 2014, p. 41).

Habermas lembra que chegou a falar a respeito do início de uma esfera pública plebeia, como uma variação da esfera pública burguesa que teria sido reprimida no processo histórico. Para ele, a exclusão das camadas mais baixas, que se encontravam mobilizadas tanto cultural quanto politicamente, já implicava uma pluralização da esfera pública, de modo que ao lado da esfera pública hegemônica formou-se uma esfera pública plebeia.

Quanto ao caráter patriarcal da família conjugal formadora do núcleo da esfera privada da sociedade burguesa, Habermas não tem dúvidas de sua existência, contudo, não tinha atentado ao caráter patriarcal da própria esfera pública, que se percebeu após a crescente literatura feminista sobre o tema. Para ele, tanto às mulheres quanto aos trabalhadores, camponeses e à plebe foi negada uma participação ativa, com igualdade de direitos na formação política da opinião e da vontade. Especificamente sobre a exclusão das mulheres acrescenta:

Torna-se patente nisso que a exclusão das mulheres foi também constitutiva para a esfera pública política, no sentido de que esta foi dominada pelos homens não apenas de modo contingente, mas foi determinada também em termos de gênero em sua estrutura e sua relação com a esfera privada. Diferentemente da exclusão dos homens subprivilegiados, a exclusão das mulheres tinha força estruturante (HABERMAS, 2014, p. 46).

Nesse sentido, reconhece que o obscurantismo de alguns aspectos que, embora mencionados, foram subestimados em sua importância, porém, afirma que na verdade uma avaliação equivocada não falsifica as grandes linhas do processo de transformação que foi apresentado.

Ressalta nosso filósofo que a mudança estrutural da esfera pública está inserida na transformação do Estado e da economia, e que o arcabouço teórico dessa transformação foi delineada pela filosofia do direito hegeliana e elaborada pelo jovem Marx. Daí a ideia de uma separação clara entre sociedade civil e Estado, sendo a sociedade civil, na qualidade de esfera inteiramente privada, vista de forma contraposta ao poder público.

No tocante à passagem de um público que discute a cultura para um público que consome cultura, Habermas reconhece que subestimou a influência da crítica positiva mobilizada culturalmente, acreditando agora serem “oportunas algumas revisões na análise e, sobretudo, na avaliação que faço das mudanças efetuadas no comportamento do público” (HABERMAS, 2014, p. 59). Afirma que na época da primeira edição do livro, a sociologia do comportamento eleitoral estava apenas em seus primórdios, entendendo que as pesquisas desenvolvidas por ela sobre os efeitos sociais da televisão são importantes para entender a mudança estrutural da esfera pública. Assim, reconhece sua deficiência nesse ponto:

Em síntese, o diagnóstico que fiz, baseando-me em um desenvolvimento retilíneo que vai de um público politicamente ativo para um público privatizado, “de um público que discute a cultura para um público que consome a cultura”, é muito incompleto. Na época, julguei de forma muito pessimista a capacidade de resistência e, sobretudo, o potencial crítico de um público de massa pluralista, muito diversificado internamente, que em seus hábitos culturais começava a superar as barreiras de classe. Com a flexibilização ambivalente dos limites entre baixa e alta cultura, e com uma “nova intimidade entre cultura e política”, que é igualmente ambivalente e não assimila meramente a informação ao entretenimento, também se modificaram os próprios critérios de avaliação (HABERMAS, 2014, p. 60-61).

Habermas afirma que a questão central do seu livro *Mudança estrutural da esfera pública* é discutida hoje sob a rubrica do chamado “redescobrimento da sociedade civil”. Lembra que o significado atual de sociedade civil não mais inclui a esfera de uma economia controlada por intermédio dos mercados de trabalho, capitais e bens. Para o nosso filósofo:

Em todo caso, o cerne institucional da “sociedade civil” [Zivilgesellschaft] é formado por associações de base voluntária, não estatais e não econômicas, que incluem – para citarmos apenas alguns exemplos – de modo não sistemático, desde igrejas, associações culturais e universidades até mídias independentes, desde associações esportivas e de lazer, clubes de discussão, fóruns de cidadania e iniciativas civis até associações profissionais, partidos políticos, sindicatos e instituições alternativas (HABERMAS, 2014, p. 82).

Desse modo, trata-se de associações formadoras de opinião, que não pertencem ao sistema político administrativo, detentoras de eficácia política devido a sua influência publicística, seja porque participam diretamente da comunicação pública, seja por causa do caráter programático de suas atividades, como no caso de projetos alternativos, que acabam, em razão do seu exemplo, implicitamente contribuindo para a discussão pública.

Em linhas gerais, essas foram as respostas de Habermas às críticas que surgiram ao longo dos anos desde a primeira publicação de sua obra em 1962. A temática referente à esfera pública ainda esteve presente em escritos posteriores, como nas obras *Teoria do Agir Comunicativo* de 1981, *Direito e Democracia* de 1992 e *Entre Naturalismo e Religião* de 2005. Tivemos uma mudança significativa no quadro teórico, de forma que o nosso filósofo reformulou sua concepção de esfera pública, seja corrigindo deficiências, seja acrescentando conceitos como, por exemplo, a compreensão de sociedade como sistema e mundo da vida. Nosso filósofo reconhece que se escrevesse novamente sobre a esfera pública seria menos pessimista.

A atual concepção de Habermas sobre a esfera pública deve-se tanto às críticas apresentadas desde a primeira edição de *Mudança estrutural da esfera pública*, quanto à mudança do quadro teórico no decorrer das últimas década (por exemplo: a elaboração da sua Teoria do Agir Comunicativo, a reformulação do conceito de sociedade civil, etc). O significado de sociedade civil deixou de coincidir com o da sociedade burguesa da tradição liberal e passou a ser concebido como “o conjunto de movimentos e organizações sociais que veiculam os conteúdos da opinião pública” (ARAGÃO, 2002, p. 180) sendo composta de movimentos sociais, organizações livres e associações não estatais que “captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política” (HABERMAS, 1997b, p. 92). Nessa perspectiva, podemos afirmar que “são as instituições da sociedade civil que viabilizam a transformação dos discursos capazes de solucionar problemas, formados nas redes de comunicação da esfera pública privada, em questões de interesse geral, no quadro das esferas propriamente públicas” (ARAGÃO, 2002, p. 180-181). Assim, destaca-se o seu grande poder perante o sistema político, tendo em vista que “a esfera pública condensa opiniões, gera argumentos e influencia a instituição parlamentar, na medida em que se constitui em potencial de influência política” (DUTRA, 2005, p. 238). A participação de todos os cidadãos é fundamental para que se possa chegar a uma opinião comum a partir de uma discussão crítica e reflexiva que venha intermediar a sociedade civil e o Estado:

A esfera pública é o centro de um debate que engaja potencialmente todos (embora no século XVIII a exigência fosse envolver apenas os mais instruídos ou a minoria “esclarecida”) e no qual a sociedade pode chegar a uma opinião comum sobre importantes questões. Essa opinião comum é uma visão reflexiva, que emerge de uma discussão crítica e não simplesmente a somatória de quaisquer perspectivas que acabam sendo defendidas entre a população. Consequentemente, ela adquire um *status* normativo: o governo deve ouvi-la [...] O governo é, assim, não apenas sábio ao seguir sua opinião; é moralmente obrigado a segui-la. Os governos devem legislar e governar em meio a um público reflexivo. O parlamento, ou a corte, ao tomar suas decisões deve estar focado e decretar o que já emergiu de um debate esclarecido entre as pessoas [...] A esfera pública representa, pois, um centro em que são elaboradas as concepções racionais que deveriam orientar o governo [...] Trata-se de um espaço de debates que é autoconscientemente visto como estando fora do poder. Ela deve supostamente ser ouvida pelo poder, mas não constitui ela própria um exercício de poder. Nesse sentido, seu *status* extrapolítico é crucial [...] com a esfera pública moderna chega a ideia de que o poder político tem de ser supervisionado e controlado por algo fora dele (TAYLOR, 2010, p. 231-233).

Habermas passou a descrever a esfera pública como uma “rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões, nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados” (HABERMAS, 1997b, p. 92), se condensando em opiniões públicas. Trata-se de uma estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento dentro de um espaço social. Nosso pensador reconfigura a esfera pública no sentido de que ela não pode mais “limitar-se a receber e identificar problemas, mas deve tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de forma convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar” (GOMES; BORGES; JESUS, 2010, p. 211). Dessa forma, verificamos que “No conceito de esfera pública revisado e sem foco em ‘classe’, Habermas apresenta um público diferenciado, pluralista, capaz de elaborar resistências às representatividades totalizantes e também de criar suas próprias intervenções” (MARTINS, 2010, p. 133). Com uma perspectiva mais abrangente, Habermas elucida sua compreensão de esfera pública:

Em sociedades complexas, a esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político, de um lado, e os setores privados do mundo da vida e sistemas de ação especializados em termos de funções, de outro. Ela representa uma rede super-complexa que se ramifica espacialmente num sem número de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunais e subculturais, que se sobrepõem umas às outras; essa rede se articula objetivamente de acordo com pontos de vista funcionais, temas, círculos políticos, etc., assumindo a forma de esferas públicas mais ou menos especializadas, porém, ainda acessível a um público de leigos (por exemplo, em esferas públicas literárias, eclesiásticas, artísticas, feministas, ou ainda, esferas públicas “alternativas” da política de saúde, da ciência e de outras); além disso, ela se diferencia por níveis, de acordo com a densidade da comunicação, da complexidade organizacional e do alcance, formando três tipos de esfera pública: esfera pública *episódica* (bares, cafés, encontros na rua), esfera pública da *presença organizada* (encontros de pais, público que frequenta o teatro, concertos de Rock, reuniões de partidos ou congressos de igrejas) e esfera pública

abstracta, produzida pela mídia (leitores, ouvintes e espectadores singulares e espalhados globalmente). Apesar dessas diferenciações, as esferas públicas parciais, constituídas através da linguagem comum ordinária, são porosas, permitindo uma ligação entre elas (HABERMAS, 1997b, p. 107).

Nosso pensador ampliou a base de “participação democrática e justificação da legitimidade política a partir do alargamento das possibilidades de participação na esfera pública para além das esferas formais do sistema político institucionalizado” (LUBENOW, 2012a, p. 21). Com isso, novos atores passam a fazer parte das deliberações na esfera pública, aumentando o espaço público e democrático de discussão, reconhecendo a importância de participação desses novos atores que apresentam um poder de argumentação capaz de influenciar as políticas públicas:

As mudanças na estrutura política institucional a partir do novo modelo de circulação do poder político formulado por Habermas nos anos 90, torna o sistema político mais permeável e aberto à introdução de novos espaços participativos, novos arranjos institucionais de participação com poder de deliberação e decisão; novos mecanismos de controle, mais democráticos, capazes de ampliar a institucionalização democrática oferecendo novas oportunidades de participação (por exemplo, na formulação de políticas públicas e na regulação da ação governamental; no desenho, supervisão, monitoramento da implementação e gerenciamento de programas e políticas públicas) (LUBENOW, 2012a, p. 22).

Habermas pretende a inclusão de grupos marginalizados atribuindo voz e poder de argumentação dentro da esfera pública de forma a torná-la cada vez mais participativa e democrática, ampliando assim, a função crítica. Nosso pensador sustenta a reflexibilidade na esfera pública, uma vez que todos os participantes podem rever suas opiniões e reconsiderá-las publicamente a todo o momento. Defende a não exclusão prévia de temas, admitindo todas as possíveis contribuições aos debates, de forma que a esfera pública seja “sempre indeterminada quanto aos conteúdos da agenda política e aos indivíduos e grupos que nela podem figurar” (LUBENOW, 2012b, p. 205). A admissão de grupos marginalizados e a não exclusão de temas fortalecem a esfera pública que “exerce um papel central na realização de um princípio discursivo de legitimação democrática” (LUBENOW; NEVES, 2008, p. 263), uma vez que é possível “aos atores sociais localizados às margens do sistema político recorrer à esfera pública como forma de ampliar e efetivar direitos, mantendo assim os elos de ligação entre Estado de direito e democracia” (LUBENOW; NEVES, 2008, p. 263).

Contudo, em que pese as reformulações no pensamento do nosso filósofo, ele continua enxergando o potencial ambivalente da esfera pública, pois, ao mesmo tempo em que ela é crítica, permanece manipulável pelos meios de comunicação em massa. Nesse sentido, “Habermas *reafirma o pessimismo* em relação ao poder de resistência e ao potencial crítico de um público dominado pelos meios de comunicação de massa que poderia abalar as estruturas de classe” (LUBENOW, 2012b, p. 203). O reflexo do potencial manipulativo dos meios de comunicação em massa na esfera pública interfere diretamente no nível discursivo da comunicação pública, tornando a esfera pública despolitizada. Essa questão permanece em aberto no pensamento do nosso filósofo que continua a escrever sobre o tema, sem, contudo, apresentar uma solução ou alternativa para superar o poder de manipulação dos meios de comunicação em massa que influencia o caráter reflexivo da esfera pública.

Em seus trabalhos mais recentes, Habermas vem abordando a esfera pública associada à religião, considerando o Estado democrático como pano de fundo para as discussões. Tem buscado respostas para o papel da religião na esfera pública, visando uma interação comunicativa entre os cidadãos seculares e religiosos nos debates públicos para que se tenha uma paridade na participação política democrática:

Em seus últimos escritos, Habermas demonstra um especial interesse pelo papel da religião na esfera pública, tentando responder às objeções comumente levantadas contra a ideia rawlsiana de “razão pública”, seja a de que cidadãos religiosos carregam um fardo injusto de autocensura ao terem de separar suas identidades religiosas e não religiosas, seja ainda a de que os deveres de cidadania são desigualmente distribuídos entre cidadãos crentes e seculares. Trata-se da possível estreiteza da estratégia de tradutibilidade defendida por Rawls, a qual, se de modo algum impede a introdução de doutrinas abrangentes na discussão política, impõe a cláusula que consiste em traduzir argumentos não públicos para a linguagem política (ARAUJO, 2010, p. 149-150).

A religião não é um tema novo para Habermas, uma vez que já tratava de forma transversal sobre o assunto sem adentrar em seus aspectos fundamentais. Depois dos ataques terroristas de onze de setembro de 2001, nos Estados Unidos da América, a religião toma força nos escritos do nosso filósofo que passou a defender uma mudança de postura da sociedade secular diante da vitalidade da religião na modernidade, reconhecendo a existência de potenciais semânticos relevantes na linguagem religiosa para a formação da opinião e da vontade política. Habermas desenvolve seu pensamento sobre a religião sobre o enfoque do Estado democrático buscando conciliar convicções religiosas e seculares dos cidadãos que devem se compreender como membros iguais de uma mesma comunidade política:

A intenção é justamente a de distinguir entre argumentos incompatíveis com a natureza secular do Estado moderno e objeções justificáveis contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado de direito. Ademais, trata-se de pensar uma ética da cidadania apropriada ao horizonte de sociedades pós-seculares, entendidas como aquelas que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua contribuição positiva para a vida social e política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas insuportáveis para cidadãos religiosos em instituições democráticas secularizadas, e ainda do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública com base em processos de aprendizagem complementares envolvendo as crenças religiosas e as razões seculares (ARAÚJO, 2012, p. 20-21).

Veremos a seguir como Habermas formulou seu pensamento dialogando com a religião, quais foram os principais motivos que o levaram a escrever sobre o tema, qual o significado do termo pós-secular e qual a relação entre religião e solidariedade num Estado democrático.

2. O DIÁLOGO COM A RELIGIÃO

2.1. Motivos ensejadores do diálogo com a religião

Habermas nunca desenvolveu um estudo exclusivo sobre a filosofia da religião, de modo que nunca tratou de questões reconhecidas como fundamentais para a filosofia da religião, tais como a existência de Deus, o fenômeno religioso, a imortalidade da alma, a fé, a graça, entre outros assuntos. O tema religião não recebeu um tratamento específico no pensamento do nosso filósofo “encontrando-se disperso nos meandros de seus escritos. Não constitui, portanto, um *corpus* sólido, fechado e conclusivo” (ARAÚJO, 1996, p. 10). As interlocuções mais comprometidas com a temática da religião são encontradas no ensaio *Fé e Saber* de 2001 e no livro *Entre Naturalismo e Religião* de 2005. Contudo, a frente de abordagem da religião tem seu foco voltado muito mais para os reflexos que a religião possa proporcionar na vida em sociedade do que um estudo propriamente sobre os fundamentos da religião.

Após os atentados terroristas de onze de setembro de 2001, ocorridos nos Estados Unidos da América, Habermas deixa claro em seus escritos uma preocupação com o rumo que o debate sobre religião vem tomando e principalmente com os seus efeitos na sociedade. O texto *Fé e Saber* de 2001 foi pronunciado cerca de um mês após os atentados de onze de setembro, na ocasião do recebimento do Prêmio da Paz concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha.

Em dezembro de 2001, nosso pensador concedeu entrevista à professora de filosofia do Vassar College, em Poughkeepsie nos Estados Unidos, Giovanna Borradori, publicada em fevereiro de 2002 no *Blätter für Deutsche und internationale Politik*, e posteriormente foi anexada ao livro *O Ocidente Dividido*, com o título *Após o 11 de Setembro: fundamentalismo e terror*. Nesse texto, Habermas tece importantes considerações acerca do fundamentalismo religioso e dos reflexos que ações terroristas em nome da religião podem proporcionar ao mundo.

No dia dezenove de janeiro de 2004, na cidade de Munique, Habermas participou de um debate junto com o Cardeal Joseph Ratzinger, a convite da Academia Católica da Baviera, promovendo o discurso intitulado *Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático* em que aborda a religião e sua força de solidariedade dentro de uma democracia. Ratzinger, por sua vez, pronunciou o discurso *O que mantém o mundo unido: fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal*.

O interesse sobre a religião não se deu de forma repentina, Habermas já vinha comentando o assunto, ainda que de forma mais branda, em seus ensaios e entrevistas, como a que fora concedida a Eduardo Mendieta no ano de 1999, a qual foi publicada no livro *Era das Transições* com o título *Jerusalém, Atenas e Roma: um diálogo sobre Deus e o mundo*.

É na introdução de *Entre Naturalismo e Religião* que nosso filósofo deixa claros os motivos que o levaram ao diálogo mais qualificado com a religião. Afirma logo no primeiro parágrafo da introdução: “Duas tendências contrárias caracterizam a situação cultural da época atual – a proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente das ortodoxias religiosas” (HABERMAS, 2007a, p. 7).

Os progressos na área da biogenética tomaram a atenção do nosso filósofo, impressionado com os rumos que as pesquisas estavam tomando, dada a redução de tudo que é vivenciável e compreensível a algo observável que poderia levar a uma auto-instrumentalização, não se levando em conta o caráter normativo de suas operações que são orientadas por regras, isto é, existe todo um ordenamento para as práticas da biogenética, as quais regularizam seu uso a fim de evitar abusos nas operações.

A outra preocupação de Habermas diz respeito a uma politização em escala mundial de comunidades de fé e de tradições religiosas. Para o nosso filósofo, esse reavivamento de forças religiosas “significa o desafio de uma crítica fundamental à autocompreensão pós-metafísica e não religiosa da modernidade ocidental” (HABERMAS, 2007a, p. 8). O debate agora gira em torno de uma interpretação correta da secularização proveniente da racionalização social e cultural, racionalização esta que vem sofrendo ataques por parte dos defensores das ortodoxias religiosas.

A coesão da comunidade política entra em risco quando não há disposição, tanto por parte do naturalismo quanto por parte da religião, para uma auto-reflexão das imagens de mundo que se encontram polarizadas. Questões que envolvam pesquisa de embriões humanos, aborto e eutanásia acabam polarizando uma cultura política de modo irreconciliável numa antinomia secular/religioso, e mesmo numa democracia o senso comum do cidadão é colocado em xeque diante dessas questões. O cidadão, para Habermas, precisa saber que existem limites tanto para a fé como para o saber, seja ele um cidadão religioso ou secularizado. Tomando os Estados Unidos como exemplo, nosso filósofo afirma que o Estado constitucional moderno

também deve servir para a criação de possibilidades para que se tenha um pluralismo religioso pacífico:

Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, na substância de suas doutrinas e visões de mundo continuam irreconciliáveis. A secularização do poder do Estado e as liberdades positivas e negativas do exercício da religião constituem que [*sic*] dois lados de uma mesma medalha (HABERMAS, 2007a, p. 9).

Recai sobre o Estado a responsabilidade de pacificação entre as diferentes visões de mundo, isso porque, por se tratar de um poder secular, deve ser neutro quanto à tomada de posição, isto é, não deve proporcionar privilégios nem para cidadãos religiosos e nem para os secularizados. Para ambos os cidadãos, é necessário que estejam convictos da necessidade de viver em uma ordem democrática e isso implica que o Estado não deve tutelar apenas uma determinada visão de mundo. O Estado democrático é alimentado por uma solidariedade entre os cidadãos, que devem se respeitar reciprocamente como membros livres e iguais. Para Habermas, essa solidariedade não pode ser imposta juridicamente. O reconhecimento recíproco entre cidadãos seculares e religiosos significa que ambos estão dispostos a se ouvirem mutuamente em debates públicos e com isso acabam aprendendo uns com os outros. Esse relacionamento civil recíproco é aprendido pelos membros da sociedade e não imposto de cima para baixo. O Estado deve estimular seus cidadãos a adotarem um comportamento cooperativo de forma que ultrapasse as fronteiras das cosmovisões, fazendo com que esse comportamento passe a ser resultado de processos de aprendizagem históricos.

De acordo com Habermas, o modo de pensar fundamentalista não se concilia com a mentalidade a ser compartilhada pelos cidadãos que pretendem manter coesa a comunidade democrática. Isso porque dito modo de pensar impõe sua visão de mundo, não admitindo que nenhuma outra coabite no mesmo espaço. Adotando a perspectiva da história da religião, podemos afirmar que os enfoques cognitivos assumidos pelo cidadão religioso, diante do não-crente e do crente de outras religiões, podem ser compreendidos como resultado de um processo de aprendizagem coletivo.

Percebemos com nitidez a preocupação de Habermas com os reflexos que a religião possa propagar em uma democracia, o que faz com que o nosso filósofo acabe por descrever como deve ser o comportamento de cidadãos crentes e não-crentes dentro de um Estado

democrático, para que possa haver um convívio harmônico e com respeito aos preceitos constitucionais. Dessa forma, quando os dois lados se encontram em uma esfera pública pluralista, que admite diferentes visões de mundo, e forem discutir sobre questões políticas, a exigência de respeito mútuo acaba impondo a cobrança de certos deveres epistêmicos. Os participantes que fazem uso de uma linguagem religiosa elevam sua pretensão de serem levados a sério pelos cidadãos seculares, os quais “não podem negar *a priori* a possibilidade de um conteúdo racional inerente às contribuições formuladas numa linguagem religiosa” (HABERMAS, 2007a, p. 12).

Nas democracias em geral, todas as leis, decisões judiciais, decretos e medidas são formuladas numa linguagem pública, isto é, uma linguagem acessível a todos os cidadãos, o que implica a possibilidade de poderem sempre ser alvo de uma justificação secular. Contudo, a formação da opinião e da vontade não pode sofrer censuras em sua linguagem nem mesmo ser isolada das fontes que lhe geraram sentido. Dessa forma, os cidadãos secularizados devem manifestar seu respeito pelos concidadãos crentes. Espera-se dos cidadãos seculares uma disposição para aceitar conteúdo racional nas contribuições religiosas, bem como, que apresentem uma vontade de participar da tradução dos conteúdos religiosos para uma linguagem acessível a todos indistintamente. Para tanto, é preciso que os não-crentes compreendam os conteúdos religiosos como não irracionais. Pronuncia nosso pensador:

Portanto, na linha de um pensamento secular, o conflito entre convicções seculares e doutrinárias só pode assumir *prima facie* o caráter de um dissenso racional quando for possível pensar que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais ou absurdas. Somente sob tal pressuposto, os cidadãos não-religiosos podem tomar como ponto de partida a ideia de que as grandes religiões mundiais poderiam carregar consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências não quitadas, porém legítimas (HABERMAS, 2007a, p. 12).

Com efeito, essa mudança de pensamento deve ser verificada, tendo em vista que existe um secularismo, delineado na imagem de mundo científica, que ainda insiste em afirmar que as formas de pensamento arcaicas contidas nas doutrinas religiosas foram superadas e desvalorizadas pelos progressos do conhecimento e da pesquisa estabelecida. Para Habermas, a polarização de visões de mundo seculares e religiosas, que acaba por colocar em risco a coesão entre os cidadãos, deve ser objeto de uma teoria política. É necessária uma superação reflexiva da consciência secularista assim como da consciência religiosa. Nessa contenda, nosso filósofo se apresenta como defensor da tese hegeliana “segundo a qual, as grandes

religiões constituem parte integrante da própria história da razão” (HABERMAS, 2007a, p. 13). Para ele, o pensamento pós-metafísico jamais poderia chegar a uma compreensão de si mesmo se não incluísse em sua própria genealogia as tradições metafísicas e religiosas. Assim, afirma que seria irracional colocar de lado as tradições religiosas por considerá-las um resíduo arcaico. As tradições tiveram ao longo da história uma importância valiosa para o nosso pensamento. Indaga então nosso filósofo: Que razões as impediria de continuar a nos proporcionar avanços? Podemos inferir como resposta a ação extremada de grupos religiosos fundamentalistas, a intolerância religiosa e o embate sem nexo entre cidadãos religiosos e cidadãos secularizados.

Em entrevista concedida em dezembro de 2001 a Giovanna Borradori, professora de filosofia do Vassar College, nos Estados Unidos, quando perguntado se onze de setembro representaria um marco na história mundial, Habermas afirmou que por estar respondendo a uma distância de apenas três meses do evento não poderia dizer afirmativamente, somente a história dos efeitos desse evento decidirá a ordem de sua grandeza. Para o nosso filósofo, o ato terrorista de onze de setembro de 2001 “resulta de uma patologia: a comunicação distorcida ou até mesmo suspensa entre atores ou conjunto de atores em conflito” (FREITAG, 2005, p. 233). Essa comunicação desvirtuada é responsável por mal-entendidos que geraram a violência entre os envolvidos:

A comunicação distorcida gera, além de mal-entendidos, incompreensão e até mesmo a impostura, uma espiral de violência que somente poderia ser estancada se a comunicação, voltada para o entendimento, fosse restaurada, buscando-se um *telos* mútuo. Por isso, Habermas não apenas critica o ato de um Mohamed Atta (o piloto que dirigiu o primeiro avião e comandou o ataque como um todo), mas também a resposta americana de deslanchar uma escalada da violência declarando “guerras preventivas” como a invasão do Iraque (2003) (FREITAG, 2005, p. 233).

Habermas afirma que chegou a acreditar que a coalizão formada pelo governo dos Estados Unidos poderia contribuir para a transição de um direito internacional clássico para um Estado de direito cosmopolita. Contudo, o modelo de *pax americana* então adotado, agindo militarmente com uma política recrudescida de superpotência com tolerância zero, rejeitando a instalação de um tribunal criminal internacional, recorrendo a seus próprios tribunais militares que fere o direito internacional, continuando a negar a assinar a convenção contra armas biológicas, entre outras ações linha-dura adotadas pelos Estados Unidos, acaba indicando o afastamento da consecução de um direito cosmopolita.

Sobre o fato dos ataques terroristas terem adquirido uma nova qualidade, Habermas responde: “Nova foi a monstruosidade do próprio ato [...] Nova foi a força simbólica dos alvos atingidos [...] Nova, aliás, foi a presença das câmeras e mídias que fizeram um evento local tornar-se também global” (HABERMAS, 2006, p. 12). Para o nosso pensador, observar apenas um único evento não é suficiente para explicar porque o terrorismo adquiriu uma nova qualidade. Na verdade, não se consegue saber realmente quem é o adversário, já que os seguidores do terrorismo lutam de forma descentralizada em pequenas unidades que decidem autonomamente, constatando-se a ausência de um centro de organização, o que proporciona uma difícil identificação do terrorista adversário que dissemina riscos por todos os lados. A indeterminação dos riscos, para o nosso filósofo, faz parte da essência do terrorismo. Não se consegue estimar ao menos a ordem de grandeza do risco, sequer podemos delimitar as regiões que possam ser atingidas por ataques terroristas. Dessa forma, tem-se uma nação ameaçada que acaba reagindo a esses riscos indefinidos pelo poder do Estado sem, contudo, poder saber se suas reações são excessivas.

O termo fundamentalismo adquiriu um tom pejorativo. Para Habermas, ele é usado quando “designamos uma atitude espiritual que insiste na realização política das próprias razões e convicções ainda que não sejam de modo algum aceitas em geral” (HABERMAS, 2006, p. 15). Isso diz respeito, sobretudo a verdades de crença religiosas. Todavia, não se deve confundir dogmatismo e devoção com fundamentalismo. Nosso filósofo entende que uma religião se torna fundamentalista a partir do momento em que seus representantes “ignoram a situação epistêmica de uma sociedade cuja visão de mundo é pluralista e insistem – até mesmo com violência – na realização política e na obrigatoriedade geral de sua doutrina” (HABERMAS, 2006, p. 16). Segundo Habermas, as doutrinas proféticas que surgiram no tempo axial e ingressaram na modernidade se sustentaram diante de um horizonte cognitivo que difusamente abarcava tudo, com uma pretensão de verdade exclusiva. Com a complexidade da modernidade, não é mais possível sustentar essa pretensão de verdade, o que reflete numa necessária mudança de consciência que deve também fazer parte de uma auto-reflexão das tradições religiosas:

Na Europa, a divisão confessional e a secularização da sociedade forçaram a crença religiosa a uma reflexão sobre a sua posição não-exclusiva no âmbito de um universo discursivo limitado pelo conhecimento profano da ciência e partilhado com as outras religiões. O rendimento reflexivo de uma religião que aprendeu a enxergar-se com os olhos dos outros teve implicações políticas importantes. Os fiéis são capazes de reconhecer porque devem renunciar à violência, sobretudo àquela organizada pelo Estado, para a realização das suas exigências religiosas. Somente este salto cognitivo tornou possível a tolerância religiosa e a separação entre religião

e um poder estatal neutro relativamente à sua visão de mundo (HABERMAS, 2006, p. 16).

Essa mudança de perspectiva por parte da religião que renuncia à autoridade de suas verdades de fé em nome de um Estado profano, para que possa haver uma convivência sadia entre cidadãos crentes e não-crentes, nos remete ao estudo do termo “pós-secular”, desenvolvido por Habermas numa tentativa de reconhecer as contribuições das tradições religiosas para a nossa modernidade, como veremos a seguir.

2.2 O significado do termo pós-secular

Na ocasião do recebimento do Prêmio da Paz, cerca de um mês após os atentados terroristas no dia onze de setembro de 2001, nos Estados Unidos da América, Habermas pronunciou o discurso intitulado *Fé e Saber*. Em seu texto, nosso filósofo introduz o termo pós-secular, numa tentativa de restaurar a concepção da religião dentro do pensamento pós-metafísico, buscando uma resposta para a questão: “o que a ‘secularização’, que perdurou nas sociedades pós-seculares, exige dos cidadãos de um Estado constitucional democrático, e o que exige igualmente dos fiéis e dos não-fiéis?” (HABERMAS, 2010a, p. 2).

O significado de pós-secular veio justamente para proporcionar o devido reconhecimento da contribuição da religião para a nossa modernidade, além de ser responsável pela produção de reflexos positivos no âmbito político com a configuração de um diálogo sadio dentro da esfera pública. Na sociedade pós-secular deve haver uma mentalidade reflexiva em que crentes e não-crentes aprendam de forma mútua e complementar:

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é só isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa e perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes. (HABERMAS, 2007a, p. 126).

Habermas afirma em *Fé e Saber* que até pouco tempo o tema em voga era a engenharia genética, que ocupava lugar de destaque nos debates entre filósofos, sendo ainda, responsável por uma luta em torno de valores últimos entre os defensores da ciência organizada e as

Igrejas. Dessa forma, era possível distinguir dois lados em debate. Enquanto “Um dos lados temia o obscurantismo e uma exaltação de sentimentos arcaicos que alimentassem o ceticismo em relação à ciência”, outro lado, por sua vez “se voltava contra a crença no progresso científico, própria de um naturalismo cru que pretenderia enterrar a moral” (HABERMAS, 2013, p. 2). Contudo, a tensão entre a sociedade secular e a religião acabou por saturar-se logo após os acontecimentos de onze de setembro, motivados por convicções religiosas.

O fundamentalismo, apesar de sua linguagem religiosa, é um fenômeno exclusivamente moderno. O que chama a atenção nos terroristas islâmicos é, segundo nosso pensador, a assincronia entre os motivos e os meios, que reflete, por seu turno, nos países dos terroristas, a assincronia entre cultura e sociedade ocorrida em razão de uma modernização acelerada e desenraizadora. Para Habermas, nesses países, a perspectiva de uma melhora das condições materiais de vida é apenas uma perspectiva, isto é, não é oferecida oportunidade de melhorias de vida. Existe um forte bloqueio para a transformação espiritual que poderia desencadear a separação entre religião e Estado. Encontramos ortodoxias endurecidas tanto no Oriente quanto no Ocidente, tanto entre cristãos e judeus como entre mulçumanos, não se trata de uma posição isolada em um lugar do planeta.

De acordo com o nosso filósofo: “Quem quer evitar uma guerra de culturas precisa ter em mente a dialética inconclusa do nosso próprio processo ocidental de secularização” (HABERMAS, 2013, p. 4). Na verdade, nos defrontamos com um choque entre dois mundos que precisam desenvolver uma linguagem comum. Tendo em vista a globalização imposta pelo mercado, temos a esperança de um acerto político, de um poder mundial de configuração civilizadora. Todavia, afirma o nosso pensador, que nos resta no momento é uma pálida esperança em alguma astúcia da razão e um pouco de auto-reflexão.

Secularização é um termo que a princípio possuía apenas o significado jurídico de uma transferência compulsória dos bens da Igreja para o poder público secular. Com o surgimento da modernidade cultural e social, esse significado acabou sendo transmutado. Assim, os modos de pensar e as formas de vida religiosas passaram a ser substituídos por equivalentes racionais entendidos como superiores. Essa substituição sugere uma interpretação otimista e progressista para uma modernidade desencantada. Com isso temos um jogo de soma zero, estando de um lado as forças produtivas da ciência lideradas pelo capitalismo e, de outro, os poderes conservadores da religião e da Igreja: “Um só pode ganhar às custas do outro, e isto segundo as regras liberais de um jogo que favorece as forças motrizes da modernidade”

(HABERMAS, 2013, p. 6). Para o nosso filósofo, essa imagem não é adequada em uma sociedade pós-secular, que termina se ajustando à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante.

O papel civilizador de um senso comum democraticamente esclarecido não é levado em conta, sendo que acaba funcionando como um terceiro partido, traçando seu próprio caminho entre a ciência e a religião. As comunidades religiosas, no ponto de vista do Estado liberal, só merecem o predicado “razoáveis”, quando, segundo seu próprio discernimento, renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé. Para Habermas, esse discernimento ocorre devido a uma tríplice reflexão dos fiéis sobre a sua posição em uma sociedade pluralista:

Primeiramente, a consciência religiosa tem de assimilar o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões. Em segundo lugar, ela tem de adaptar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber mundano. Por fim, ela tem de adequar-se às premissas do Estado constitucional, que se fundam em uma moral profana. Sem esse impulso reflexivo, os monoteístas acabam por desenvolver um potencial destrutivo em sociedades impiedosamente modernizadas (HABERMAS, 2013, p. 7).

O impulso reflexivo não pode ser tratado como um processo a ser realizado unilateralmente. Tanto religiosos quanto não-crentes precisam fazer uma auto-reflexão para evitar conflitos perniciosos entre ambos. Basta que uma questão existencialmente relevante entre na agenda política, para que cidadãos crentes e não-crentes entrem em colisão devido a suas visões de mundo. A partir do momento em que aprendem a lidar pacificamente com esse fato, preservando a comunidade política, terminam por reconhecer em uma sociedade pós-secular o que significam as condições seculares da tomada de decisão estabelecidas pela constituição. Dessa forma, sendo o Estado neutro no que se refere a visões de mundo, uma vez havendo conflito entre as pretensões do saber e as pretensões de fé, não pode ter qualquer predisposição para tomar decisões políticas em favor de uma das partes. O Estado não deve renunciar a sua autonomia, permanecendo sempre disposto a aprender com ambas as partes do conflito, devendo o resultado manter um “distanciamento igual em relação às tradições fortes e aos conteúdos impregnados de visões de mundo” (HABERMAS, 2013, p. 8).

De acordo com o nosso filósofo, o senso comum produz ilusões sobre o mundo, devendo assim ser esclarecido pelas ciências. Contudo, as teorias científicas que penetram o mundo da vida deixam intacto o nosso saber cotidiano, no qual se constitui a auto-compreensão de pessoas capazes de agir e falar. O conteúdo de nossa auto-compreensão modifica-se quando

aprendemos algo novo sobre o mundo e sobre nós como seres no mundo. Para Habermas, mesmo o senso comum esclarecido cientificamente não será privado pela ciência de poder julgar como devemos lidar com a vida humana, no que diz respeito às intervenções da engenharia genética. As pessoas podem tomar iniciativa, cometer erros e corrigi-los a partir do senso comum, firmando sua estrutura perspectivística de maneira muito própria. Esse mesmo senso comum se distancia da tradição religiosa, porém, nutre-se de seus conteúdos normativos. O esclarecimento científico, com sua exigência de justificativas racionais, trouxe para o seu lado o senso comum firmado num Estado constitucional democrático baseado em um direito racional. Para o nosso filósofo, o direito racional igualitário tem raízes religiosas. Afirma, assim, Habermas: “essa legitimação do direito e da política nos termos do direito racional se alimenta de fontes da tradição religiosa há muito tempo profanas” (HABERMAS, 2013, p. 14). Diferente da religião, o senso comum democraticamente esclarecido consegue se manter sobre bases aceitáveis não apenas para os membros de uma comunidade religiosa. Entre os fiéis, resta a suspeita de que o Estado liberal, com sua secularização ocidental, acaba por marginalizar a religião.

Para Habermas, “A liberdade religiosa tem como contrapartida, de fato, uma pacificação do pluralismo das visões de mundo cujos custos se mostram desiguais” (HABERMAS, 2013, p. 15). Isso significa que a exigência de aceitação de outras cosmovisões é exigida apenas para os religiosos. Cabe aos religiosos ter de traduzir suas convicções religiosas para uma linguagem secular a fim de obter o consentimento das maiorias. Nosso pensador traz o exemplo dos óvulos fecundados fora do corpo humano, onde católicos e protestantes procuram traduzir a linguagem religiosa da imagem e semelhança do homem a Deus, de forma a elaborar uma linguagem secular do direito constitucional. É necessário que o lado secular se mantenha sensível para a força de articulação das linguagens religiosas sob pena de levar a religião a ser injustamente excluída da esfera pública. Os limites entre os argumentos seculares e religiosos são fluidos, o que leva para uma tarefa de cooperação, exigindo-se de ambos os lados que um aceite a perspectiva do outro.

A auto-compreensão secular da sociedade não deve ser deslocada para a cabeça dos religiosos. Para Habermas, o senso comum democraticamente esclarecido acaba por descrever a constituição mental de uma esfera pública com muitas vozes, ou seja, deve haver espaço tanto para o senso comum quanto para crentes e não-crentes. Afirma nosso filósofo que as maiorias seculares, quando numa discussão aberta a todos, não devem chegar a conclusões “antes de dar ouvidos à objeção dos oponentes que se sentem lesados em suas convicções

religiosas; elas devem considerar essa objeção como uma espécie de veto suspensivo e verificar o que podem aprender com isso” (HABERMAS, 2013, p. 16).

Habermas lembra de Kant como o primeiro a promover uma desconstrução ao mesmo tempo secularizante e salvadora das verdades da fé, ao ampliar a liberdade de arbítrio abarcando a autonomia. Sobre isso, complementa nosso filósofo:

A autoridade dos mandamentos divinos tem um eco na validade incondicional dos deveres morais que não podemos deixar de escutar. Com seu conceito de autonomia, Kant certamente destrói a representação tradicional da nossa filiação divina. Mas ele só percebeu as consequências mais banais dessa deflação esvaziante através de uma *apropriação* do conteúdo religioso. Sua tentativa de traduzir o mal radical da linguagem bíblica para a linguagem da religião racional pode parecer-nos pouco convincente (HABERMAS, 2013, p. 17-18).

Alerta nosso filósofo que linguagens seculares que apenas eliminam certas crenças acabam causando perturbação. Verificamos essa situação na ocasião em que o pecado se transformou em culpa, e o comportamento contrário aos mandamentos divinos tornando-se violação às leis humanas, nesses casos, Habermas afirma que algo se perdeu.

Para Habermas, Kant é responsável pela separação entre religião e metafísica. Com a obra *A religião nos limites da simples razão*, Kant propõe uma racionalização da religião, isto é, pretende submeter a religião ao crivo da razão, de forma a afirmar a autonomia do homem e da moral, como bem podemos perceber logo no início do prólogo à primeira edição:

A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar. Pelo menos é culpa sua se nele se encontra uma tal necessidade a que por nada mais se pode então prestar auxílio; porque o que não procede dele mesmo e da sua liberdade não faculta compensação alguma para deficiência da sua moralidade. Por conseguinte, a Moral, em prol de si própria (tanto objetivamente, no tocante ao querer, como subjetivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática (KANT, 2008, p. 11).

Kant traça um limite entre a fé moral da religião racional e a fé revelada positiva, o que para Hegel se trata de puro “dogmatismo do Esclarecimento”. Com Hegel os conteúdos religiosos são superados na forma do conceito filosófico. Os discípulos de Hegel não “querem mais superar a religião no pensamento, mas sim realizar os seus conteúdos profanos através do esforço solidário” (HABERMAS, 2013, p. 21). Na esfera da filosofia, a crítica da religião

desde Feuerbach e Marx até Benjamim e Adorno apregoa que nenhum conteúdo teológico permanecerá sem modificação, todos irão transformar-se em conteúdos seculares. De acordo com o nosso pensador, o limite entre a filosofia e a religião é um terreno minado. A denominada “razão profana não derrotista” possui um enorme respeito pelas religiões que prefere não se aproximar demais. Isso termina por proporcionar um distanciamento da religião, todavia, a razão profana não deve fechar-se para as perspectivas da religião:

[...] a razão profana, mas não derrotista, tem tanto respeito pelo núcleo incandescente que continua a acender-se na questão da teodiceia que prefere não aproximar-se demais da religião. Ela sabe que a profanação do sagrado começa com aquelas religiões mundanas que desencantaram o mágico, superaram o mito, sublimaram o sacrifício e desenvolveram o mistério. Ela pode guardar distância da religião, portanto, sem fechar-se para as suas perspectivas (HABERMAS, 2013, p. 23).

A atitude ambivalente de distanciamento da religião sem se fechar para ela pode colocar uma sociedade civil, dividida pela luta cultural, no caminho correto de um autoesclarecimento. Para Habermas, “A sociedade pós-secular continua na própria religião o trabalho que esta realizou sobre o mito” (HABERMAS, 2013, p. 23). Não se deve mais admitir uma apropriação hostil de conteúdos religiosos. De acordo com nosso filósofo, para que a secularização não seja aniquiladora deverá a mesma ser realizada no modo de tradução da linguagem religiosa de forma que se promova um resgate do que se perdeu.

Podemos compreender o termo pós-secular empregado por Habermas como um indicativo da “situação atual onde cidadãos religiosos devem conviver com aqueles não-religiosos, em pé de igualdade, enquanto participantes dos processos de uma formação da vontade política” (LUCHI, 2011, p. 82). Logo, o prefixo “pós” não significa que num primeiro momento houve uma sociedade secular e que em seguida surgiu uma sociedade pós-secular. Não se trata de uma linearidade histórica como no caso de outros termos como, por exemplo, pós-moderno, pós-guerra. A secularização ainda permanece, o pós-secular, como dito, é para indicar um novo olhar para com a religião, diferente da perspectiva depreciativa que a secularização possui sobre a tradição religiosa. Refere-se a uma mudança de consciência capaz de reconhecer que a religião teve e continua tendo um significado importante para a sociedade:

[...] “pós-secular” significa questionar ou até mesmo abandonar a visão de um desenvolvimento gradual da sociedade moderna, no topo do qual a “Religião” seria um degrau já ultrapassado. Habermas usa o termo “pós-secular” não como mudança interna das tendências seculares mas como “mudança de consciência” nas sociedades amplamente secularizadas da Europa Ocidental, Canadá e Austrália, ou

seja a superação daquilo que ele chama de “auto-equívoco secularístico” (LUCHI, 2014, p. 98).

Com efeito, o processo de secularização moderno veio como forma de eliminação do domínio religioso sobre a sociedade e o Estado, de modo que a religião foi colocada à margem na esfera social e política, ficando restrita ao âmbito privado. Nessa perspectiva, cada vez mais marginalizada, chegou-se ao ponto de acreditar que um dia a religião viria a desaparecer. Contudo, a religião ainda persiste dentro de contextos seculares de vida, não só no campo privado como também no âmbito público, imprimindo um poder significativo, sendo ainda capaz de servir como um potencial violento de motivação de ações extremistas. Habermas aposta na força das comunidades religiosas racionais, cujas verdades de fé não são impostas de forma violenta, que acabam por conviver em harmonia com as verdades das ciências dentro de um Estado democrático. O termo pós-secular pretende afirmar a importância da religião de forma a reconhecer sua contribuição para a democracia:

O conceito de sociedade pós-secular reflete a convicção de que a religião ainda existe, de que ela continua sendo relevante, de que ela pode contribuir para dar sentido e direção a vidas que estão sendo erodidas por valores de mercado, e de que nesse sentido é indispensável a um processo político vibrante e, portanto, à própria democracia (ROUANET, 2010, p. 146).

Em uma entrevista concedida a Eduardo Mendieta, professor de filosofia em Stoney Brook, na New York State University – em que pese a entrevista ter sido realizada no ano de 1999, antes do advento do termo pós-secular, que foi utilizado pela primeira vez em 2001 – Habermas já apregoava uma necessária mudança de consciência da sociedade secularizada para com as tradições religiosas, mudança essa que hoje é compreendida como a forma em que a sociedade atual deve adotar uma nova postura, com outro olhar para a religião. Habermas fala de religião na perspectiva pós-secular, atribuindo a devida importância às tradições religiosas, reconhecendo a contribuição da religião para a nossa modernidade.

De acordo com o nosso filósofo, a modernização cultural do Ocidente pode ser explicada a partir de motivos da tradição judaico-cristã, inclusive as formas de consciência moderna relacionadas com o “direito abstrato, a ciência e a arte autônoma, que gira em torno do quadro profano, não poderiam ter-se desenvolvido sem as formas organizacionais do cristianismo helenizado e das igrejas cristãs, sem as universidades, os conventos e as catedrais”

(HABERMAS, 2003, p. 197). A ideia de um Deus criador, uno e salvador, representa uma ruptura com as narrativas dos mitos. A observância da moral proveniente de um Deus proporcionou um agir com responsabilidade. O cristianismo e o judaísmo possuem relevante parcela de contribuição na modernidade para as ideias de igualdade, solidariedade, liberdade, consciência moral, direitos humanos e democracia. Houve uma apropriação crítica da herança da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor, cujos substratos continuam nos alimentando na modernidade.

Quando indagado sobre os reflexos da globalização que incidem sobre a religião, Habermas responde que as igrejas cristãs, para enfrentar os desafios da globalização, precisam conhecer de uma forma mais radical o seu próprio potencial normativo. Para ele, o mundo ecumênico deve deixar de ser paternalista e o universalismo da religião pode tornar-se universalista num sentido intercultural. Estamos vivenciando uma modernização da própria fé, assim como foi a modernização da sociedade que oportunizou o secularismo e um pluralismo de cosmovisões que acabaram por obrigar uma reestruturação cognitiva das formas de fé e da prática eclesial. Graças aos meios conceituais e às formas escolásticas da filosofia, a doutrina cristã no Ocidente foi configurada numa doutrina teológica científica, houve uma racionalização interna que facilitou essa mudança cognitiva. As doutrinas religiosas precisam estar conscientes de que estão concorrendo com outras pretensões de verdade e com outras potências religiosas:

Qualquer anúncio da fé defronta-se, hoje em dia, não somente com o pluralismo de diferentes verdades de fé, mas também com o ceticismo de um saber científico profano e falível, cuja autoridade social depende, por isso, de um processo de aprendizagem que implica uma revisão constante. A dogmática religiosa e a consciência do crente têm que afinar o sentido ilocucionário do discurso religioso, isto é, o “ter como verdade” de uma proposição religiosa com esses dois fatos. Qualquer confissão religiosa tem que se colocar em relação, não somente com os enunciados concorrentes de outras religiões, mas também com as pretensões da ciência e do senso comum secularizado, que já está, em grande parte, permeado pela ciência (HABERMAS, 2003, p. 200-201).

Diante desse quadro, a fé moderna deve tornar-se reflexiva, para alcançar uma estabilidade precisa de uma consciência autocrítica de sua posição não mais exclusiva diante do discurso, tendo em vista a ocorrência do saber profano e o saber de outras religiões. É essa consciência, que retira do centro a sua própria posição, que corresponde à principal marca da forma moderna da fé. Numa perspectiva política, isso significa aos crentes, a renúncia ao emprego da força para impor suas verdades de fé. O que já não acontece com o chamado

fundamentalismo religioso, que propaga o retorno à exclusividade de conteúdos de fé pré-modernos, fazendo para isso o uso da força. De acordo com o nosso pensador, o fundamentalismo “é a resposta errada a uma situação epistêmica, que impinge a compreensão de que a tolerância religiosa é inelutável; com isso ele sobrecarrega os fiéis, que têm que enfrentar a secularização do saber e o pluralismo das cosmovisões” (HABERMAS, 2003, p. 202), devendo encarar tudo isso sem deixar que as próprias verdades de fé sejam afetadas.

Segundo Habermas, todas as grandes religiões mundiais acabam se confrontando com movimentos de renovação críticos e contrários à institucionalização, além de se deparar com movimentos místicos e com o subjetivismo sentimental. A história ensina que determinadas seitas também podem ser inovadoras no campo da religiosidade.

Para o nosso filósofo, o Ocidente carrega marcas judaicas, gregas e cristãs, e para o desenvolvimento de uma civilização mundial justa e pacífica é necessário que se reflita sobre as suas conquistas culturais, pensar sobre a capacidade de descentralização das próprias perspectivas, debruçar-se sobre a capacidade de auto-reflexão e de distanciamento crítico em relação às próprias tradições. O Ocidente deve reconhecer-se como uma voz entre outras, abster-se de todos os meios não discursivos a fim de participar de um diálogo hermenêutico com as mais variadas culturas, numa proposta de superação das mazelas do eurocentrismo.

Ao falarmos de Ocidente devemos ter em mente a relação entre Atenas, Roma e Jerusalém que termina por revelar uma tensão característica entre a ciência, a tradição republicana e o monoteísmo. Essa tensão deve ser suportada pelo Ocidente sem que seja possível quebrá-la pela assimilação destes três termos. Levando em consideração a relação entre Atenas e Jerusalém, nosso filósofo afirma que a cientificização teológica da mensagem de salvação sempre tendeu para uma diluição das características do cristianismo. No eixo Roma-Jerusalém encontramos “de um lado, a politização terrena da mensagem bíblica; de outro, a erosão teológico-política do núcleo racional de uma política secularizada” (HABERMAS, 2003, p. 205-206). Para que a rede do discurso intercultural não se rompa, a tensão entre as diferentes culturas tem que se estabilizar, contudo não se pode chegar ao ponto dessa tensão ser eliminada. Para Habermas, o Ocidente, a princípio, não vê as outras culturas como sociedades estranhas, pois lembram as fases já superadas pelo desenvolvimento da sociedade ocidental. Porém, as outras culturas aparecem como estranhas em razão das características próprias de seu núcleo religioso.

Ao ser questionado sobre os impulsos que a religião teria deixado sobre sua formulação teórica, Habermas diz que não iria opor-se caso alguém afirmasse que a sua concepção da linguagem e do agir comunicativo orientado pelo entendimento alimenta-se da herança cristã:

O “*telos* do entendimento”, ou seja, o conceito do acordo obtido discursivamente, que se mede pelo reconhecimento intersubjetivo, portanto pela dupla negativa de pretensões de validade criticáveis, alimenta-se da herança de um *logos* entendido ao modo do cristianismo, o qual se incorpora na prática comunicativa da comunidade (não somente na comunidade dos Quakers). A própria tessitura teórico-comunicacional do conceito de emancipação, delineado em *Conhecimento e interesse* foi “desmascarada” como sendo uma tradução profanizadora de uma promessa de salvação (HABERMAS. 2003, p. 211-212).

Assim, Habermas não se incomoda com a afirmação de que sua teoria possui uma relação com a herança teológica, devendo ficar clara, contudo, a diferença metódica entre o discurso filosófico e o religioso quanto a sua fundamentação. A religião, para o nosso filósofo, adquire a função de nutrir e conservar conteúdos semânticos fundamentais para a ética e para a filosofia, como bem podemos observar no trecho abaixo:

A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião (HABERMAS, 2002a, p. 61).

Ao comentar esse trecho, Habermas reforça que no discurso religioso estão conservados potenciais de significação que não podem ser descartados e que não foram ainda explorados plenamente pela filosofia, bem como não foram traduzidos para a linguagem dos argumentos públicos. A filosofia por vezes falha em suas tentativas de tradução da linguagem religiosa, como podemos observar nos conceitos fundamentais da ética filosófica que não conseguiram captar todas as intuições expressadas no discurso da Bíblia. Ciente dessa falta, Habermas em sua ética do discurso faz uma tradução do imperativo categórico a partir do sentimento de solidariedade que é capaz de ligar um membro de uma comunidade a todos os companheiros.

A seguir veremos como nosso filósofo faz a conexão entre religião e solidariedade.

2.3 Religião e solidariedade

A solidariedade passou a ocupar um lugar de destaque no pensamento de Habermas logo no início de seus estudos sobre a ética do discurso (1991) e sobre a visão genealógica do teor cognitivo da moral (2002b). A correlação entre solidariedade e religião deu-se no ano de 2004 na ocasião do diálogo na Academia Católica da Baviera em Munique, com o então Cardeal Joseph Ratzinger, na época Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, do Vaticano, antes de sua eleição como Papa (Bento XVI).

Nosso filósofo inicia sua reflexão a partir da seguinte indagação: “Será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir?” (HABERMAS, 2007b, p. 23). O Estado constitucional democrático conseguiria renovar as condições normativas de sua existência com fundamento em seus próprios recursos ou existe algo distinto do poder estatal que proporciona a harmonia da ordem normativa? Habermas responde no sentido de que há uma sugestão que o Estado “depende de tradições éticas de origem ideológica ou religiosa que sejam obrigatórias dentro da coletividade” (HABERMAS 2007b, p. 24), ou seja, a religião possui uma parcela para o cumprimento da ordem normativa emanada pelo Estado constitucional. Pretende, assim, saber se mesmo depois do direito ter tornado-se positivo, o domínio político ainda admite apenas uma justificativa não religiosa e pós-metafísica, isto é, só aceita como válida apenas a justificação secular. Mesmo que se admita uma justificação dessa maneira, fica a dúvida no tocante a motivação, posto que esta diria respeito apenas a um acordo de fundo formal dentro de uma sociedade pluralista constituída por sujeitos com diferentes visões de mundo. Para o nosso filósofo, mesmo superando tal dúvida “continuará válida a constatação de que a ordem liberal depende da solidariedade de seus cidadãos” (HABERMAS, 2007b, p. 25). Contudo, essa fonte de solidariedade tende a secar caso a secularização da sociedade vier a sair dos trilhos, isto é, se não promover uma auto-reflexão vindo a assumir uma postura pós-secular, a solidariedade entre os cidadãos poderá findar-se.

A proposta de Habermas é que a secularização cultural e social seja entendida como um processo recíproco de aprendizagem entre as tradições do Iluminismo e as tradições religiosas, de forma a se obrigarem mutuamente a refletirem sobre os seus respectivos limites.

O liberalismo político defendido por Habermas é entendido como uma justificativa não religiosa e pós-metafísica dos fundamentos normativos do Estado constitucional democrático, ou seja, não faz uso em suas atividades do Estado de nenhuma base religiosa ou metafísica para justificar suas ações. Vincula-se, com isso, a uma tradição do direito racional que abre mão de presunções de ordem cosmológica ou de história da salvação que serviram de base para as doutrinas clássicas e religiosas do direito natural. Apesar da história da teologia cristã fazer parte da origem dos direitos humanos, podemos afirmar que foram as fontes profanas da filosofia nos séculos XVII e XVIII as responsáveis pelos fundamentos da legitimação do poder do Estado com visão de mundo neutra. Para Habermas, do lado católico não existe nenhum obstáculo que impeça uma fundamentação autônoma do direito e da moral independentemente de verdades reveladas, uma vez que sempre conseguiu conviver amistosamente com a luz natural da razão.

A fim de elucidar por que o processo democrático é aceito como um processo legítimo de criação de direito e por que a democracia e os direitos humanos estão interligados com a mesma primordialidade no processo constituinte, Habermas afirma que a explicação se encontra na comprovação:

- de que o processo democrático, na medida em que satisfaz as condições de uma formação inclusiva e discursiva da opinião e da vontade, justifica uma presunção de aceitabilidade racional dos resultados e
- de que a institucionalização jurídica de tal processo de criação democrática do direito exige a garantia simultânea tanto dos direitos básicos liberais quanto dos políticos (HABERMAS, 2007b, p. 29-30).

Para tanto, o ponto de referência dessa estratégia de fundamentação é encontrado na constituição que os cidadãos dão a si mesmos, diferente da domesticação de um poder de Estado pré-existente, o qual é produzido democraticamente por uma constituição. De acordo com o nosso pensador, os Estados constitucionais de hoje não se alimentam de nenhuma substância pré-jurídica. Contudo, existe um entendimento de que “a ordem constitucional completamente positivada necessitaria da religião ou de algum outro ‘poder sustentador’ que garanta suas bases de validade” (HABERMAS, 2007b, p. 31). Nesse caso, a pretensão de validade do direito positivo ficaria dependente de uma fundamentação que tenha suas raízes nas convicções morais e pré-políticas de comunidades religiosas, uma vez que não se considera a auto-legitimação da ordem jurídica exclusivamente por meio de procedimentos jurídicos produzidos de forma democrática.

Ainda que se admita a hipótese de que a constituição do Estado liberal possa ser legitimada de forma auto-suficiente, isto é, independente de tradições religiosas ou bases metafísicas, para Habermas, persistirá uma dúvida a nível motivacional. Nosso pensador faz uma distinção entre os cidadãos do Estado que se auto-entendem como autores do direito (co-legisladores) e aqueles cidadãos que se consideram destinatários do direito. Destes espera-se que ao se tornarem conscientes de suas liberdades subjetivas, não ultrapassem os limites jurídicos impostos pelo Estado. Ao passo que em relação ao papel dos co-legisladores não se pode esperar a mesma obediência a leis coativas da liberdade. Isso porque, os cidadãos compreendidos com autores do direito devem “exercer ativamente seus direitos de comunicação e participação, não só num legítimo interesse próprio, mas também em vista do bem comum” (HABERMAS, 2007b, p. 34). Para tanto, exige-se um dispêndio mais custoso de motivação que não pode ser imposta pelo Estado, ou seja, quanto ao aspecto motivacional para o cumprimento das normas em vista do bem comum, tal atitude não pode ser imposta legalmente, mas depende da carga de solidariedade que abarca os cidadãos em seu conjunto. Nesse caso, em que a sociedade civil vive de fontes pré-políticas, o *status* de cidadão do Estado já deve estar embutido nessa sociedade, posto que assim o agir solidário se daria de forma natural, espontânea, pois entendem que devem cumprir as normas que eles mesmos criaram para si. Alerta, contudo, nosso filósofo que isso não significa que o Estado liberal não seja capaz de reproduzir, a partir de recursos exclusivamente seculares, seus pressupostos motivacionais aos cidadãos. Ele reconhece que possam existir motivos de participação dos cidadãos na formação da política da opinião e da vontade que se alimentam de projetos de vida éticos e formas de vida culturais, porém as práticas democráticas de um Estado não devem se valer de fontes pré-políticas, devendo, assim, desenvolver uma dinâmica política própria.

No Estado liberal que não depende de uma base pré-política, o laço unificador entre os cidadãos que estaria faltando “é formado pelo próprio processo democrático – uma prática comunicativa que só pode ser exercida em comum e na qual se discute, em última análise, o verdadeiro entendimento da constituição” (HABERMAS, 2007b, p. 36). Isso significa que no próprio processo democrático encontramos o elemento unificador dos cidadãos diante de um interesse comum, mediante o exercício comunicativo de entendimento de conteúdos constitucionais. Habermas acredita que é por isso que nas discussões sobre a reforma do Estado de bem estar social, sobre a política de imigração, sobre a abolição do serviço militar obrigatório, não se trata apenas de políticas particulares, mas também da interpretação dos

princípios constitucionais e, implicitamente, refere-se ao modo como pretendemos nos entender diante da pluralidade dos modos de viver, das diferentes cosmovisões de mundo e das variadas convicções religiosas. Em que pese a independência de bases religiosas para as práticas democráticas do Estado, nosso pensador reconhece a importante contribuição que a religião proporcionou no passado e que hoje já não é mais admissível nas funções do Estado:

Olhando para o passado, vemos naturalmente que um fundo religioso e uma língua comuns, além de uma renovada consciência nacional, contribuíram para o surgimento de uma solidariedade civil altamente abstrata. Mas, nesse meio tempo, a mentalidade republicana se descolou quase por completo desses pressupostos pré-políticos, e o fato de não estarmos dispostos a morrer “pelo Tratado de Nice” já não constitui um argumento contra a constituição europeia. (HABERMAS, 2007b, p. 37).

Habermas acredita que a adoção de uma “política de memória” autocrítica é capaz de revelar como são formados os laços de um patriotismo constitucional em meio a própria política, sendo o patriotismo constitucional compreendido como aquele em que os cidadãos se valem dos princípios da constituição, não em seu conteúdo abstrato, mas em seu respectivo contexto nacional. Afirma nosso pensador que o procedimento cognitivo não consegue aglutinar os conteúdos morais de direitos fundamentais quando apoiados apenas em si mesmos. O desrespeito maciço dos direitos humanos faz com que as intuições morais e a indignação provocada sejam suficientes apenas para uma “integração muito tênue dos membros de uma sociedade mundial politicamente constituída – se é que essa existirá um dia” (HABERMAS, 2007b, p. 38-39). Daí a necessária observância aos direitos humanos no aspecto de seguidor da justiça. A solidariedade surgirá entre os cidadãos apenas “quando os princípios de justiça conseguem imiscuir-se na trama bem densa das orientações de valores culturais” (HABERMAS, 2007b, p. 39). As orientações axiológicas culturais dos cidadãos de um Estado devem estar em harmonia com os direitos humanos, a fim de evitar violações, ainda que sutis, de direitos fundamentais.

A natureza secular do Estado constitucional democrático, segundo Habermas, não apresenta qualquer fraqueza interna que possa ameaçar a auto-estabilização cognitiva ou motivacional. Dessa forma, o Estado democrático apresenta sua justificação e observância normativa por si mesmo, independente de motivos externos. Por outro lado, nosso filósofo reconhece que uma modernidade descarrilhadora da sociedade poderia enfraquecer o laço democrático, fazendo com que seja exaurida a solidariedade existente no Estado democrático. Nesse caso, teríamos

a transformação dos cidadãos em mônadas individualizadas que passariam a ser guiadas por interesses próprios, fazendo uso de seus direitos subjetivos uns contra os outros.

Para Habermas, atualmente, em razão da economia mundial e de uma sociedade mundial, já é possível visualizar esse enfraquecimento da solidariedade de cidadãos. Afirma que os mercados não podem ser democratizados e acabam assumindo o controle em domínios da vida. Isso gera a inversão da polaridade das esferas privadas, proporcionando nos cidadãos um crescente agir orientado pelo sucesso e pelas preferências próprias, refletindo num encolhimento do domínio que depende de pressões de legitimação pública, ou seja, deixa-se de agir no comum interesse da sociedade para pensar em interesses privados, em detrimento da força coletiva de pressão pública. Com o privatismo de cidadãos e a consequente redução da função de formação democrática da opinião e da vontade, esta acaba funcionando de forma precária, enfraquecendo os processos de decisão e provocando uma despolitização do cidadão. O desapontamento, de acordo com o nosso pensador, cresce a cada insucesso no caminho da constitucionalização do direito internacional diante de conflitos e injustiças sociais gritantes de uma sociedade mundial fragmentada.

As teorias pós-modernas acabam abordando essa crise sob o aspecto crítico-racional como um “resultado lógico do programa de uma racionalização espiritual e social autodestrutiva” (HABERMAS, 2007b, p. 42). Nosso filósofo entende que a melhor saída consiste em não levar ao extremo, através do prisma crítico racional, a questão dos poderes seculares de uma razão comunicativa conseguir ou não estabilizar uma modernidade ambivalente. Para Habermas, o melhor é “tratá-la sem dramaticidade como uma questão empírica aberta” (HABERMAS, 2007b, p. 44), de forma que possa ser analisada a partir de seu interior, sendo, então, esse fenômeno levado a sério pela filosofia como um desafio cognitivo.

Habermas afirma que o discurso filosófico sobre a razão e a revelação é sempre retomado a todo o momento, devendo a razão superar a si mesma, reconhecendo seus limites e buscando a compreensão do discurso das tradições religiosas:

Inicialmente, sem nenhuma intenção teológica, a razão, que nesse caminho toma conhecimento de seus limites, extrapola-se em direção a um outro algo, que pode assumir a forma da fusão mística com uma consciência cósmica abrangente, ou a forma da esperança desesperada que aguarda o evento histórico de uma mensagem salvadora, ou a forma de uma solidariedade com os humilhados e ofendidos que se adianta para acelerar a salvação messiânica (HABERMAS, 2007b, p. 45-46).

Nesse caso, deve haver uma decodificação do conteúdo religioso para uma linguagem que possa ser compreensível por todos (crentes e não-crentes). De acordo com o nosso pensador, a filosofia consciente de sua falibilidade ainda insiste na distinção genérica entre a fala discursiva secular e a fala discursiva religiosa, esta dependente de verdades reveladas e aquela possuidora de uma pretensão de acessibilidade a todos. A filosofia apresenta-se como detentora da capacidade de estabelecer o que é verdadeiro ou falso não só no conteúdo das tradições filosóficas, mas também o que é verdadeiro ou falso no saber do mundo. Contudo, para que haja um respeito às tradições religiosas é preciso a abstenção de tal juízo cognitivo, devendo respeitar os diferentes modos de vida e as convicções religiosas. A filosofia deve, acima de tudo, assumir a atitude de “se manter disposta a aprender com as tradições religiosas” (HABERMAS, 2007b, p. 47).

Um pensador pós-metafísico não consegue conceituar o que vem a ser uma vida exemplar que seja considerada obrigatória para todos, o que já não ocorre com as tradições religiosas possuidoras do conteúdo de falta moral e de salvação. A assimetria das pretensões epistêmicas entre a filosofia e a religião permite que aquela tenha uma disposição ao aprendizado de conteúdos religiosos. De acordo com Habermas, a interpenetração recíproca entre o cristianismo e a metafísica grega é responsável por uma apropriação, por parte da filosofia, de conteúdos cristãos. Assim, podemos citar como exemplo os conceitos de responsabilidade, autonomia, emancipação, completude, renúncia, entre outros. Nosso pensador lembra da apropriação da imagem e semelhança do homem a Deus como base para a ideia profana de dignidade humana:

A transformação da condição de similaridade com Deus do ser humano em dignidade igual e incondicional de todos os seres humanos é uma dessas transposições preservadoras que, para além dos limites da comunidade religiosa, franqueia ao público em geral, composto de crentes de outras religiões e de descrentes, o conteúdo de conceitos bíblicos (HABERMAS, 2007b, p. 50).

O diagnóstico do nosso filósofo é no sentido de que a modernidade sob a sombra da secularização obriga a religião a afinar um encontro num espaço cada vez mais dominado por elementos seculares, mantendo-se viva em meio a uma sociedade que pensa a religião como possuidora de um discurso irracional. Daí o uso da expressão pós-secular a fim de reconhecer o importante papel das tradições religiosas em nossa sociedade. Com essa mentalidade, a modernidade acaba abrangendo tanto o pensamento religioso como o profano, num processo de aprendizagem em que ambos acabam se complementando reciprocamente, de forma a

levarem suas contribuições para discussão, dentro da esfera pública, de temas controversos. Para Habermas, a consciência religiosa foi constrangida a processos de adaptação, obrigada a renunciar ao monopólio da interpretação da vida. Com isso, o cidadão crente desenvolveu um papel de membro da comunidade religiosa diferente do papel de um cidadão da sociedade, uma vez que não abre mão das verdades de fé. Encontramos aí um fardo ao cidadão religioso, que mesmo com essa carga, é responsável pela propagação da solidariedade entre seus pares.

Joseph Ratzinger fez coro ao pensamento de Habermas no tocante às consequências práticas de uma pós-secularização, afirmando: “concordo em grande parte com aquilo que Jürgen Habermas disse a respeito de uma sociedade pós-secular, da disposição de aprender e da autolimitação para ambos os lados” (RATZINGER, 2007, p. 87). Porém, opondo-se a Habermas defende a existência de fundamentos pré-políticos responsáveis pela coesão dos cidadãos no Estado democrático. O Cardeal acredita que o poder deve ser submetido ao direito para que se tenha um uso sensato do poder, devendo prevalecer não o direito do mais forte, mas sim, a força do direito. Dessa forma, é importante para a sociedade superar a desconfiança referente ao direito em vigor no Estado, pois se evita o arbítrio e possibilita viver a liberdade compartilhada com todos. Colocar o poder sobre a disciplina do direito remete à questão de como surge o direito e qual a sua natureza, a fim de que seja responsável pela efetivação da justiça e não um privilégio daqueles que detêm o poder de instituir o direito. Para Ratzinger, o direito precisa ser a expressão do interesse comum de todos, o que hoje é garantido pelos instrumentos de formação da vontade democrática, já que todos participam da criação do direito e, uma vez tornado direito de todos, deve ser respeitado como tal.

Contudo, surge a questão da dificuldade de haver unanimidade entre os homens. A formação democrática da vontade é um instrumento para a delegação e tomada de decisões de uma maioria, daí o alerta: “mas as maiorias também podem ser cegas ou injustas” (RATZINGER, 2007, p. 67). Dessa forma, estaremos diante de situações injustas quando, por exemplo, uma maioria aflige uma minoria religiosa ou mesmo uma determinada raça por meio de leis opressoras. Para Ratzinger, o princípio da maioria não é a melhor alternativa para solucionar a questão dos fundamentos éticos do direito. Ele defende a existência de valores decorrentes da essência do ser humano que são invioláveis em todos nós, o que possibilita a fundamentação dos direitos humanos. Assim surgiu o direito natural, tendo como fundamento valores inerentes à natureza do homem e que foram responsáveis, na idade moderna, por uma série de declarações de direitos em que se buscava a preservação do direito à vida, direito de

liberdade, direito de igualdade entre os cidadãos, entre outros, cuja essência preenche a vida dos homens.

Diante da possibilidade do direito positivo estabelecido pelo Estado vir a ser injusto, nos defrontamos com um direito que procede da natureza e do próprio ser do homem, que acaba servindo de corretivo do direito positivo. Com isso, o Cardeal entende que ditos direitos naturais são a base dos direitos humanos, que não se trata de uma invenção do Ocidente. Na verdade, o direito natural possui uma base na razão humana: “A ideia de direito natural pressupõe um conceito de natureza em que a natureza e a razão se entrosam de tal maneira que a própria natureza se torna racional” (RATZINGER, 2007, p. 79).

Ratzinger lembra que hoje não é mais o medo de uma grande guerra mundial que nos assusta, mas sim o medo do terror advindo de convicções religiosas fundamentalistas. O terror hoje onipresente pode ocorrer em qualquer lugar. Lança assim, o Cardeal, uma série de questões provocantes:

Se o terrorismo se nutre também do fanatismo religioso – e o fato é esse – ainda podemos afirmar que a religião é um poder curador e salvador? Não seria ela antes um poder arcaico e perigoso que constrói falsos universalismos, engendrando a intolerância e o terror? Não seria o caso de colocar a religião sob a tutela da razão, restringindo cuidadosamente sua atuação? (RATZINGER, 2007, p. 73).

Por outro lado, a razão mostrou-se responsável por um novo tipo de ameaça para o ser humano. Criamos condições de fazer seres humanos, de produzi-los dentro da proveta. A criação da bomba atômica também é fruto da razão. Assim, questiona Ratzinger se não seria o caso de colocar a razão sob tutela. Dessa forma, acaba reconhecendo a existência de “patologias na religião que são extremamente perigosas e que exigem que se use a luz divina da razão como uma espécie de órgão de controle que a religião deve usar constantemente para sua purificação e reordenação” (RATZINGER, 2007, p. 87). Porém, verificamos também a existência de patologias da razão não menos perigosas, que fazem necessário um controle da religião de modo a fazer com que a razão “seja levada a reconhecer seus limites e a aprender com as grandes tradições religiosas da humanidade” (RATZINGER, 2007, p. 88). A proposta do então Cardeal é de uma correlação entre razão e religião em que ambas são chamadas a se purificarem e curarem mutuamente, devendo despertarem para reconhecer o fato de que uma precisa da outra.

Na verdade, razão e religião devem se limitar mutuamente, de forma que uma mostre a outra os seus respectivos limites, a fim de que cada uma possa seguir seu caminho. Ratzinger aposta na interculturalidade como forma de disseminação do respeito às diferentes tradições religiosas. O diálogo sobre respeito e compreensão entre razão e religião não ficaria restrito a uma determinada sociedade, mas seria estimulado entre sociedades diferentes. Estas culturas também contribuiriam para esse diálogo na medida em que abrem para uma complementaridade da correlação entre fé e razão, dando início ao que Ratzinger chamou de um processo universal de purificação. Dito processo acrescentaria um novo brilho aos valores e normas que são desejados por todos os homens, proporcionando um ganho de nova força e eficácia na humanidade, aquilo que, segundo o Cardeal, mantém o mundo unido.

Ratzinger acredita na existência de fundamentos pré-políticos para a coesão dos cidadãos dentro de um Estado democrático. Para ele necessitamos de fundamentos éticos “constituídos por valores partilhados por todos os seres humanos, e que devem ser considerados válidos mesmos se rejeitados em certos momentos por maiorias contingentes” (ROUANET, 2010, p. 144). Habermas, por seu turno, entende que não são necessários fundamentos pré-políticos, uma vez que o Estado democrático de direito consegue manter e renovar suas pressuposições normativas a partir de recursos próprios, não sendo necessário fazer uso de tradições religiosas ou metafísicas. Porém, reconhece que a religião possui um alto poder de solidariedade a qual não pode ser imposta por nenhuma norma do Estado. Esta solidariedade é capaz de manter a coesão social além de possuir uma parcela motivacional na observância das normas produzidas pelo Estado democrático. De acordo com o nosso filósofo, “As tradições religiosas possuem poder de aglutinação especial no trato de intuições morais principalmente no que tange a formas sensíveis de uma convivência humana” (HABERMAS, 2007a, p. 148). Para Habermas, a solidariedade é abrangente, não faz distinção entre semelhantes e dessemelhantes, todos estão sob a luz da benevolência.

De acordo com o nosso pensador, a solidariedade diz respeito à relação entre o bem-estar do próximo e o interesse pelo bem-estar geral. A identidade dos indivíduos é reproduzida através das relações de reconhecimento recíproco, correspondendo a um igual tratamento a nível individual com a necessária responsabilidade pelo outro, estando todos, de igual forma, interessados, enquanto companheiros de solidariedade, na integridade desse universo benevolente comum. Em outras palavras, Habermas compreende a solidariedade como uma rede de relações de reconhecimento recíproco que visa a proteção da integridade dos indivíduos, bem como, a proteção da própria rede de relações intersubjetivas. A justiça, para

Habermas, faz parte dessa mesma realidade, uma vez que pretende tanto a observância das normas e a proteção do indivíduo como também o resguardo da manutenção da própria justiça: “A justiça entendida numa perspectiva deontológica exige como contrapartida a solidariedade. Não se trata de dois momentos que se complementam, mas antes de dois aspectos da mesma realidade” (HABERMAS, 1991, p. 70). Nessa perspectiva, nosso pensador afirma: “Solidariedade e justiça são dois lados da mesma moeda” (HABERMAS, 2015, p. 172). Complementa assim seu raciocínio:

A justiça tem a ver com iguais liberdades de indivíduos inalienáveis e que se autodeterminam, enquanto a solidariedade tem a ver com o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjetivamente – e, assim, também com a preservação da integridade dessa própria forma de vida. As normas morais não conseguem proteger uma coisa sem a outra: nem consegue preservar os direitos e liberdades iguais do indivíduo sem o bem-estar do próximo e da comunidade a que pertencem (HABERMAS, 1991, p. 70-71).

Com efeito, a solidariedade pretende a proteção dos indivíduos entendidos numa relação de reciprocidade com um tratamento igualitário para todos e respeito uniforme em relação à dignidade de cada um, sem deixar de proteger as relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo entre os indivíduos. Pretende que como membro da comunidade universal, o indivíduo esteja unido solidariamente ao outro, reconhecendo-o como um companheiro: “como indivíduo insubstituível eu devo ao outro o mesmo respeito, como ‘uma entre todas’ as pessoas que merecem um tratamento justo enquanto indivíduos inconfundíveis” (HABERMAS, 2002b, p. 19). Para o nosso pensador, a “solidariedade baseada na qualidade de membro lembra o liame social que une a todos: um por todos” (HABERMAS, 2002b, p. 19). Enquanto o igualitarismo da justiça precisa ser sensível às diferenças que distinguem os indivíduos, a solidariedade, por sua vez, exige o respeito de cada um ao outro pela sua alteridade. Afirma Habermas que a compreensão da solidariedade e da justiça como dois aspectos da mesma questão tem sua base na tradição judaico-cristã. Nessa perspectiva, “o Estado, pensa Habermas, deve tratar com atenção as fontes culturais que geram solidariedade, e esse é o caso da religião, numa época de escassez de forças sociais vinculativas” (LUCHI, 2008, p. 74). As tradições religiosas, de acordo com o nosso filósofo, possuem considerável parcela de responsabilidade pela propagação de um agir solidário capaz de manter a coesão dos membros de uma sociedade dentro de um Estado democrático.

3. RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA E TOLERÂNCIA RELIGIOSA

3.1 Religião na esfera pública: fundamentos para o convívio de cidadãos seculares e religiosos no Estado democrático

A consciência religiosa, ao longo do tempo, foi submetida a processos de adaptação. Isso porque, em geral, toda religião é detentora de uma visão de mundo sendo então configurada como uma doutrina compreensiva já que busca ter autoridade na estruturação de uma forma de vida como um todo. Com a secularização do saber, a neutralização do poder do Estado e a generalização da liberdade religiosa, a religião viu-se obrigada a abrir mão do monopólio de interpretação e da forma abrangente de vida. A própria diferenciação funcional dos sistemas sociais proporcionou uma cisão entre a vida das comunidades religiosas e a vida no entorno social. Assim, “O papel de um membro da comunidade [religiosa] diferencia-se do papel de um cidadão da sociedade” (HABERMAS, 2007a, p. 127). Porém, o Estado liberal depende de uma integração política entre os cidadãos que não pode reduzir-se a um mero *modus vivendi*. A diferenciação entre cidadãos religiosos e não-religiosos não pode exaurir-se numa simples “adaptação – destituída de pretensões cognitivas – do ethos religioso a leis impostas pela sociedade secular” (HABERMAS, 2007a, p. 127). De acordo com o nosso filósofo, é necessário que a ordem jurídica universalista e a moral igualitária da sociedade se conectem internamente ao ethos da comunidade religiosa que não deve ficar subjulgada a adaptações em razão de leis compelidas pela sociedade secular. Nessa perspectiva, Habermas cita John Rawls (2011) que para promover essa inserção usou a imagem de um módulo de justiça secular constituído a partir de argumentos neutros do ponto de vista de visão de mundo, o qual deve abarcar também uma fundamentação ortodoxa conforme o respectivo contexto do debate.

A comunidade religiosa pretende exercer dentro da esfera pública política sua própria influência sobre a sociedade. Porém nesse espaço, a carga das consequências da tolerância não é distribuída de forma igualitária entre crentes e não-crentes. Habermas aposta no exercício de um relacionamento auto-reflexivo da consciência secular dentro dos limites do Esclarecimento. Nas sociedades pluralistas, possuidoras de uma constituição liberal, a noção de tolerância exige que o cidadão não religioso tenha no seu trato com o cidadão religioso a “compreensão *razoável* de que eles têm de contar com a permanência de um dissenso” (HABERMAS, 2007a, p. 128), isto é, no trato recíproco entre crentes e não-crentes deve haver a mesma compreensão entre ambos de que existirá um dissenso referente aos

argumentos apresentados, o que não impossibilita o debate de ideias no campo de uma cultura política liberal. Habermas chama a atenção para a autocrítica do cidadão não-religioso no momento de relacionar a fé com a ciência sob a perspectiva de um saber do mundo, o qual uma vez voltado ao saber secular acaba por conceder às convicções religiosas uma configuração pura e simplesmente de irracional. Para o nosso pensador, não pode haver uma prevalência, nesse sentido, do saber científico sobre as cosmovisões de mundo, ou seja, a consciência científica “não têm *prima facie* prioridade sobre concepções religiosas ou cosmovisões concorrentes” (HABERMAS, 2007a, p. 128) uma vez que estas são percebidas com relevância para a compreensão ética dos cidadãos religiosos.

O Estado democrático está impregnado pela neutralidade de visões de mundo, ao mesmo tempo deve garantir iguais liberdades éticas para todos os seus cidadãos, o que por seu turno, não se harmoniza com uma política de visão de mundo estritamente secularista, sem que haja brecha para a religião: “A neutralidade religiosa do Estado secular não significa que os crentes não possam apresentar suas argumentações e a respectiva fundamentação religiosa em discussões públicas” (LUCHI, 2008, p. 75). Para Habermas, o cidadão secularizado não pode negar um potencial de racionalidade existente nas religiões, devendo inclusive contribuir ao participar do processo de tradução da linguagem religiosa para uma linguagem acessível a todos:

Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos cidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução – para uma linguagem publicamente acessível – das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa (HABERMAS, 2007a, p. 128).

A liberdade religiosa é defendida pelo nosso pensador nos moldes do liberalismo, apregoando aos cidadãos religiosos “a obrigação de traduzir suas posições políticas numa linguagem secular e aos não-crentes a obrigação de ficar atentos aos potenciais semânticos da tradição religiosa” (ROUANET, 2010, p. 147). Trata-se de um processo de aprendizado mútuo, que necessita de esforços de ambos os lados. Não se pensa em uma via de mão única já que ao cidadão secularizado recai a participação no esforço de possibilitar a obtenção de uma linguagem comum tanto aos crentes quanto aos não-crentes. Nesse sentido, ambos convergem para um mesmo propósito.

De acordo com Habermas, o Estado de direito democrático se autocompreende a partir do uso exclusivo de argumentos públicos com pretensão de acessibilidade a todas as pessoas. O Estado secular não depende de legitimações religiosas em suas ações tendo em vista que a razão humana comum serve de base para a justificação do poder do Estado, o que nos conduz a uma clara separação entre Igreja e Estado. Se por um lado o Estado constitucional acabou neutralizando o poder, tornando-o independente de qualquer visão de mundo, por outro “abriu espaço para a autodeterminação democrática de cidadãos que passaram a dispor de iguais direitos” (HABERMAS, 2007a, p. 136). Diante dos desafios do pluralismo religioso, nosso pensador afirma que o direito fundamental da liberdade religiosa de consciência e de religião se constitui numa resposta política adequada uma vez que “desarma” os conflitos que poderiam surgir em virtude das convicções existenciais de crentes e não-crentes. Contudo, é necessário ir além: “Para uma garantia simétrica da liberdade de religião, o caráter secular do Estado constitui uma condição necessária, porém, não suficiente” (HABERMAS, 2007a, p. 136). A simetria da liberdade de religião não pode ser resguardada pela boa vontade da autoridade secular. Para o nosso filósofo, trata-se de um direito positivado o qual deve ser respeitado sem qualquer distinção.

A lacuna de legitimação do poder político em um Estado secular – o qual não faz uso de uma base religiosa de legitimação – é preenchida pela constituição democrática. A força geradora de legitimação no procedimento democrático é oriunda da “participação política simétrica dos cidadãos, a qual garante aos destinatários das leis a possibilidade de se entenderem, ao mesmo tempo como seus autores” (HABERMAS, 2007a, p. 137), isto é, os cidadãos devem participar da política não só como meros destinatários das decisões, mas devem se compreenderem como autores das mesmas. Outra fonte de legitimação, segundo nosso pensador, está na realização de debates discursivos, o que possibilita que os resultados possam ser aceitáveis em termos racionais. Assim, essas duas fontes de legitimação mostram-se fundamentais uma vez que “as expectativas e modos de pensar e de comportar dos cidadãos, que não podem ser simplesmente impostas mediante o direito, podem ser, no entanto, explicadas a partir desses dois componentes de legitimação” (HABERMAS, 2007a, p. 137). Dessa forma, nosso filósofo descreve o comportamento ideal esperado de um cidadão em consonância com a constituição de um Estado democrático de direito:

[...] os cidadãos devem respeitar-se reciprocamente como membros de sua respectiva comunidade política, dotados de iguais direitos, apesar do dissenso em questões envolvendo convicções religiosas e visões de mundo; sobre esta base de uma solidariedade de cidadãos do Estado, eles devem procurar, quando se tratar de

questões disputadas, um entendimento mútuo motivado racionalmente, ou seja, eles são obrigados a apresentar uns aos outros, bons argumentos. (HABERMAS, 2007a, p. 137).

Diante do conflito de visões de mundo envolvendo crentes e não-crentes, espera-se de ambos, na qualidade de cidadão, que se possa chegar a um entendimento mútuo através da apresentação de argumentos racionais dos dois lados. Habermas lembra que esse ideal de cidadania foi tratado por Rawls pelo nome de *dever de civilidade*:

E como o exercício do poder político deve ser em si mesmo legítimo, o ideal de cidadania impõe aos cidadãos o dever moral (não legal) – o dever de civilidade – de ser capaz de explicar uns perante os outros, quando se trata dessas questões fundamentais, como os princípios e as políticas que preconizam e nos quais votam podem se apoiar nos valores políticos da razão pública. Esse dever também envolve uma disposição a ouvir os outros e um sentido de equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vista com os de outros (RAWLS, 2011, p. 256).

Para que se possa fazer um adequado uso público da razão é necessário que os cidadãos, na qualidade de pessoas livres e iguais, possam justificar “uns perante os outros, seus posicionamentos políticos à luz (de uma interpretação fundamentada) dos princípios constitucionais em vigor” (HABERMAS, 2007a, p. 138). Com a neutralidade do Estado em relação à visão de mundo, somente podem ser tomadas como legítimas as decisões políticas que forem justificadas através de argumentos acessíveis a todos os cidadãos, religiosos ou não. Nosso pensador chega a afirmar que é ilegítimo o exercício de um poder que não consegue se justificar de forma imparcial, já que haveria um lado impondo sua vontade sobre o outro.

Habermas concorda com Rawls sobre a obrigatoriedade de uma linguagem acessível a todos os cidadãos quando os políticos e funcionários do Estado formularem e justificarem as leis, as decisões judiciais, as ordens e medidas. Nosso filósofo entende que tal restrição não é necessária na esfera pública política, onde cidadãos, partidos políticos, organizações sociais e comunidades religiosas não devem se submeter a esta reserva tão estrita. Nesse caso, tratando-se de uma discussão pública política, os cidadãos podem apresentar argumentos apropriados que não se modelam na acessibilidade universal. Habermas lembra a seguinte passagem de Rawls:

Assim, o conteúdo da razão pública é determinado pelos princípios e valores da família das concepções políticas liberais de justiça que satisfaçam essas condições¹⁷. Participar da razão pública é recorrer a uma dessas concepções políticas – a seus ideais e princípios, padrões e valores – ao debater questões políticas fundamentais. Essa exigência ainda permite introduzir na discussão política, em qualquer tempo, nossa doutrina abrangente, religiosa ou não religiosa, contanto que, no devido tempo, ofereçamos razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e as políticas que se acredita que nossa doutrina abrangente sustente (RAWLS, 2011, p. 537-538).

Verificamos que, ainda que haja a possibilidade de introdução de argumentos de cunho religioso, Rawls afirma a exigência de certos requisitos obrigatórios a serem preenchidos: “Ele enfatiza que a introdução de doutrinas religiosas e seculares na cultura política pública, desde que a cláusula (*proviso*) seja cumprida, não altera a natureza nem o conteúdo da justificação na própria razão pública” (ARAUJO, 2010, p. 155). Para Rawls, mesmo que não haja a proibição de argumentos religiosos, nos defrontamos com a exigência de tradução de tais argumentos:

A rigor, o liberalismo político não apenas não impede a introdução de razões amplas no fórum político público, como também admite que a revelação recíproca de razões não públicas contribui para o aperfeiçoamento da discussão política e fortalece o ideal da razão pública [...] A exigência que permanece a todo instante, na interpretação rawlsiana da razão pública, consiste em traduzir os argumentos morais, filosóficos e religiosos utilizados no processo de justificação normativa para a linguagem do político, igualmente acessível a todos os cidadãos (ARAUJO, 2010, p. 155-156).

Habermas não deixa de ressaltar a grande intuição de Rawls: “A própria constituição liberal não deve ignorar as contribuições que os grupos religiosos podem muito bem fazer ao processo democrático *dentro da sociedade civil*” (HABERMAS, 2011, p. 24)¹⁸ (tradução nossa). Ao garantir a liberdade de religião, o Estado a promove não somente sob a perspectiva da neutralidade de visões de mundo, refletido na separação entre Igreja e Estado, mas também sob o enfoque que o cidadão tenha em mente uma determinação restritiva para o uso público da razão. Habermas afirma que “o princípio da separação entre Igreja e Estado exige das

¹⁷ “Primeiro, seus princípios aplicam-se às instituições políticas e sociais básicas (a estrutura básica da sociedade). Segundo, podem ser formuladas de maneira independente de doutrinas abrangentes de qualquer tipo (embora possam, naturalmente, ser sustentadas por um consenso sobreposto razoável de tais doutrinas). Finalmente, podem ser elaboradas a partir de ideias fundamentais, vistas como implícitas na cultura política pública de um regime constitucional, tais como as concepções dos cidadãos como pessoas livres e iguais e da sociedade como um sistema equitativo de cooperação” (RAWLS, 2011, p. 537).

¹⁸ “The liberal constitution itself must not ignore the contributions that religious groups can well make to the democratic process *within civil society*.”

instituições estatais rigor extremo no trato com as comunidades religiosas” (HABERMAS, 2007a, p. 140), isso porque, a ordem estatal de manutenção da neutralidade ficaria ferida quando o parlamento, tribunais, governo ou administração ao tomarem decisões ou mesmo ao praticarem seus atos acabarem privilegiando um dos lados em detrimento do outro. Contudo, ressalta nosso pensador que essa mesma neutralidade estatal não pode valer-se de uma política que apoia ou coloca limites à religião, já que deve prevalecer o princípio da laicidade em consonância com a liberdade religiosa. Por outro lado, não devemos caminhar ao ponto extremo de rejeitar o secularismo que permeia o Estado: “a rejeição do secularismo não deve abrir as portas para revisões que venham a anular a separação entre Igreja e Estado” (HABERMAS, 2007a, p. 140). De acordo com o nosso filósofo, o princípio da neutralização estatal que leva à clara separação entre Igreja e Estado, restaria ferido quando fossem admitidas justificações religiosas dentro do processo legislativo.

Habermas lembra a influência política exercida pelas igrejas e movimentos religiosos na defesa da democracia e dos direitos humanos: “Martin Luther King e o movimento americano em prol dos direitos dos cidadãos ilustram a luta bem-sucedida por uma inclusão ampliada das minorias e de grupos marginais no processo político” (HABERMAS, 2007a, p. 140-141). Nesses casos, a linguagem religiosa serviu de base para motivação de ações em prol da democracia e dos direitos humanos, servindo como exemplo de que nos Estados constitucionais as igrejas e as comunidades religiosas possuem funções relevantes para a estabilização e aprimoramento de uma política liberal. Sob essa ótica, igrejas e comunidades religiosas podem ser compreendidas como atores da sociedade civil os quais acabam desempenhando ações necessárias para a manutenção da democracia. Tanto as igrejas quanto as comunidades religiosas fornecem “argumentos para o debate público dos temas que envolvam a moral e assumem tarefas da socialização política, a partir do momento em que veiculam informações para os membros e os motivam à participação política” (HABERMAS, 2007a, p. 141). Assim, nesses casos, a exigência do uso de uma linguagem comum acessível a todos pode comprometer o engajamento civil dessas comunidades. Daí a necessidade do Estado liberal de renunciar ao desejo de impor esse tipo de restrição às igrejas e comunidades religiosas: “um Estado não pode impor aos cidadãos, aos quais garante liberdade de religião, obrigações que não combinam com a forma de existência religiosa – porquanto ele não pode exigir deles algo impossível” (HABERMAS, 2007a, p. 142).

Nosso filósofo chama a atenção para o fato de que muitos cidadãos religiosos não conseguirem estabelecer uma divisão artificial da própria consciência no caso de exigência de

tradução de seus argumentos para uma linguagem acessível em geral, o que colocaria em jogo a própria existência piedosa desses cidadãos crentes. Muitos cidadãos religiosos ao se posicionarem em questões políticas não têm conhecimentos suficientes para formular uma fundamentação secular independente de suas convicções religiosas, uma vez que a religião representa a vida dessas pessoas, de modo que suas ações estão correlacionadas com aquilo que crêem: “Porquanto a pessoa piedosa encara sua existência ‘a partir’ da fé. E a fé verdadeira não é apenas doutrina, conteúdo no qual se crê, mas também fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente” (HABERMAS, 2007a, p. 144). As pessoas crentes ao tomarem decisões referentes a questões de justiça acabam seguindo suas convicções religiosas de modo que não podem escolher outra forma de agir uma vez que a própria convicção religiosa as obriga a tomar determinada ação para que possa atingir a completude, a integridade em suas vidas. Nesse prisma, o Estado liberal ao proteger esses cidadãos através da garantia da liberdade de religião não pode exigir que as convicções religiosas sejam postas de lado:

[...] o Estado liberal, que protege expressamente tais formas de vida mediante a garantia da liberdade de religião, não pode esperar, ao mesmo tempo, que *todos* os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos deixando inteiramente de lado suas convicções religiosas ou metafísicas sobre o mundo. Tal exigência estrita só pode ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles e que, por esse fato, são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo (HABERMAS, 2007a, p. 145).

Nessa ótica, verificamos que a exigência de uma fundamentação, em termos seculares, dos argumentos deve recair aos políticos em seus mandatos públicos, assim também a todos aqueles que exerçam cargo público, já que o exercício do poder deve ser resguardado pela neutralidade a fim de proporcionar a liberdade de religião no Estado. Dessa forma, tal exigência não deve recair ao cidadão comum no uso público de seus argumentos. De acordo com o nosso filósofo, o caráter secular do poder do Estado não implica, para o cidadão em particular “uma obrigação pessoal e imediata de complementar suas convicções religiosas, publicamente exteriorizadas, e de traduzi-las por meio de equivalentes em uma linguagem acessível em geral” (HABERMAS, 2007a, p. 146). O cidadão crente ao expor suas convicções religiosas e vindo as mesmas a conflituarem com os argumentos seculares, deve ter em mente que esses conflitos existem porque já “aceitou” antes a constituição do Estado secular em que vive. A esfera pública política deve estar aberta aos argumentos tanto dos

cidadãos crentes quanto dos não-crentes a fim de garantir o princípio de liberdade de religião e, sobretudo, não proporcionar uma carga excessiva sobre o cidadão religioso:

Em todo caso, o Estado liberal que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal. O Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política numa sobrecarga *mental* e *psicológica* insuportável para os seus cidadãos religiosos (HABERMAS, 2007a, p. 147).

De acordo com o nosso filósofo, crentes e não-crentes além de reconhecerem que o exercício do poder deve ser neutro quanto a visões de mundo, ambos precisam saber e aceitar o limite institucional que separa a esfera pública informal dos parlamentos, dos tribunais e da administração pública, devendo ficar nítido que somente para esses últimos é que contam os argumentos exclusivamente seculares. Habermas chama de “capacidade epistêmica” esta propriedade de entendimento “a qual permite não somente observar criticamente convicções religiosas próprias a partir de fora, mas também conectá-las com compreensões seculares” (HABERMAS, 2007a, p. 147). Dessa forma, acredita que o cidadão religioso ao participar de discussões públicas pode reconhecer o que ele chama de “reserva de tradução institucional” sem que divida sua identidade em partes privadas e públicas. Com isso, ficaria garantida a expressão desses cidadãos em sua linguagem religiosa mesmo que não consiga fazer uma tradução para uma linguagem secular. Habermas chama a atenção para que isso não venha a retirar das decisões políticas os cidadãos religiosos que só conseguem se expressar através de uma única linguagem posto que ao mesmo tempo em que apresentam suas razões religiosas também estão assumindo uma posição em sentido político.

Com efeito, ainda que a linguagem religiosa seja a única com que consegue se expressar para contribuir no debate político, o cidadão crente deve se entender como membro de uma comunidade que o autoriza a se manifestar dessa forma, uma vez que também é autor das leis a que deve se submeter. Contudo, Habermas ressalta que essa liberdade de expressão deve ficar sob a condição do reconhecimento da “ressalva de uma tradução institucional”, com a qual os crentes podem, com auxílio das “traduções cooperativas de seus concidadãos, entender-se como participantes do processo de legislação, mesmo que os argumentos decisivos nesse processo sejam seculares” (HABERMAS, 2007a, p. 148). Para o nosso filósofo, o Estado liberal não pode desencorajar o cidadão crente de se manifestar conforme

suas convicções religiosas, pois não tem como saber de antemão se essa proibição não estaria privando a sociedade de “recursos importantes para a criação de sentido” (HABERMAS, 2007a, p. 148).

A exigência do uso de uma linguagem secular no âmbito das instituições do Estado pode proporcionar a perda de possíveis contribuições de cunho religioso. Habermas cita o exemplo do parlamento em que o presidente pode retirar da ordem do dia posicionamentos ou justificativas religiosas: “Para não se perder os conteúdos de verdade de exteriorizações religiosas, é necessário, por isso, que a tradução já tenha ocorrido antes, no espaço pré-parlamentar, ou seja, na própria esfera pública política” (HABERMAS, 2007a, p. 149). Nesse caso, a esfera pública seria o campo ideal para que argumentos religiosos se submetam à tradução para uma linguagem secular a fim que de possam ser deliberados no parlamento. Todavia, dito trabalho de tradução não ficaria a cargo exclusivo do cidadão religioso. Trata-se de uma tarefa cooperativa com a participação simétrica do cidadão não-religioso, sob pena de sobrecarregar o cidadão crente. Para que justificativas religiosas possam influenciar nas decisões das instituições do Estado, faz-se necessário uma tradução bem-sucedida com a devida reciprocidade entre crentes e não-crentes nessa tarefa de busca de uma linguagem acessível a todos:

Entretanto, os cidadãos religiosos podem manifestar-se em sua própria linguagem, porém, com a ressalva da tradução; tal fardo é compensado pela expectativa normativa, segundo a qual os cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas e entram em diálogos nos quais as razões religiosas podem, eventualmente, aparecer como argumentos acessíveis em geral. Cidadãos de uma comunidade democrática devem fundamentar seus posicionamentos, políticos e *recíprocos*, lançando mão de argumentos. Apesar de não passarem por uma censura na esfera pública política, as contribuições religiosas dependem, mesmo assim, de trabalhos cooperativos de tradução. Porquanto, sem uma tradução bem-sucedida, o conteúdo das vozes religiosas não conseguiria entrar, de forma alguma, nas agendas e negociações das instituições estatais, o que as impediria de “influenciar” o processo político ulterior (HABERMAS, 2007a, p. 149-150).

No caso de não se considerar ditas exigências, o parlamento poderia tornar-se um ambiente regado por convicções religiosas, o que acabaria ferindo a neutralidade do Estado e o próprio procedimento democrático. Admitindo a hipótese de um parlamento em que a maioria de seus membros utiliza argumentos religiosos, haveria repressão quando fosse negada às minorias não-religiosas a possibilidade de apresentar discursivamente suas justificações seculares. Para o nosso pensador, haverá ilegitimidade quando se transgride o princípio da neutralidade do

exercício do poder político, de tal modo que “todas as decisões implementadas pelo poder do Estado têm de ser *formuladas e justificadas* numa linguagem acessível a todos os cidadãos, sem tomar partido por nenhum tipo de visão de mundo” (HABERMAS, 2007a, p. 152). A força de legitimação em uma democracia está em seu caráter deliberativo e na possibilidade de inclusão de todos os participantes sem que haja qualquer distinção entre os cidadãos.

A proposta de Habermas é que na esfera pública não se recrimine o uso da linguagem religiosa, uma vez que devemos reconhecer um conteúdo de verdade nas afirmações provenientes da tradição religiosa. A ressalva fica a cargo da restrição do uso dessa linguagem no parlamento, nos tribunais e nas instituições administrativas estatais as quais devem ficar vinculadas a uma linguagem acessível em geral diante da justificação de suas decisões. Ao cidadão secularizado cabe o esforço na tarefa cooperativa de tradução. Acredita, assim, nosso filósofo, que dessa forma não haverá assimetria entre crentes e não-crentes:

De acordo com esta proposta, todos os cidadãos devem ter a liberdade de decidir se eles querem usar a linguagem religiosa na esfera pública. Utilizando-a, eles teriam, no entanto, que aceitar que o potencial conteúdo de verdade dos enunciados religiosos devem ser traduzidos para uma linguagem acessível a todos antes que eles possam encontrar o caminho para as agendas dos parlamentos, tribunais ou órgãos administrativos e influenciar a suas decisões. Em vez de submeter todos os cidadãos à imposição de purificar a retórica religiosa, seus comentários e opiniões públicas, deve ser estabelecido um filtro institucional entre a comunicação informal na arena pública e as deliberações formais dos órgãos políticos que produzem decisões vinculantes coletivamente. Esta proposta atinge o objetivo liberal de assegurar que todas as decisões juridicamente vinculantes e sancionadas publicamente podem ser formuladas e justificadas em uma linguagem universalmente acessível, sem ter que restringir a diversidade polifônica de vozes públicas em sua própria fonte. Naturalmente, as contribuições "monolíngues" de cidadãos religiosos, dependerão, então, para não cair em saco roto, de que seus concidadãos cooperem com os seus esforços na tradução (HABERMAS, 2011, p. 25-26)¹⁹ (tradução nossa).

Para o nosso pensador, o cidadão religioso uma vez entendido como membro de uma democracia constitucional, deve aceitar o requisito da tradução como o preço a se pagar pela neutralidade da autoridade estatal em relação às diferentes visões de mundo. Espera-se do

¹⁹ “According to this proposal, all citizens should be free to decide whether they want to use religious language in the public sphere. Were they to do so, they would, however, have to accept that the potential truth contents of religious utterances must be translated into a generally accessible language before they can find their way onto the agendas of parliaments, courts, or administrative bodies and influence their decisions. Instead of subjecting all citizens to the imposition of cleansing their public comments and opinions of religious rhetoric, an institutional filter should be established between informal communication in the public arena and formal deliberations of political bodies that yield to collectively binding decisions. This proposal achieves the liberal goal of ensuring that all legally enforceable and publicly sanctioned decisions can be formulated and justified in a universally accessible language without having to restrict the polyphonic diversity of public voices at its very source. To be sure, the “monolingual” contributions of religious citizens then depend on the translational efforts of cooperative fellow citizens if they are not to fall on deaf ears.”

cidadão secularizado o dever de respeito recíproco o qual deve ser dispensado a todos os cidadãos, estando ainda, obrigado a não descartar *a priori* as contribuições religiosas para a formação da vontade e da opinião pública como sendo meramente vazias ou sem sentido. O Estado está sujeito a conflitos entre os cidadãos quanto as suas respectivas visões de mundo, o que Habermas chama de “dissonâncias cognitivas”. Tais dissonâncias cognitivas são suficientes para dividir a comunidade política em comunidades religiosas e não-religiosas. Para o nosso filósofo, os cidadãos precisam se entender como participantes na formação de opinião e da vontade devendo oferecer uns aos outros argumentos para seus posicionamentos políticos. Dessa forma, no trato recíproco entre cidadãos crentes e não-crentes há uma obrigação mútua de justificar os posicionamentos referentes a questões políticas controversas. Habermas afirma que o Estado liberal acabaria caindo em contradição quando o ônus cognitivo do cidadão é distribuído desigualmente, uma vez que se exige do âmbito das justificações institucionais uma tradução que favorece os argumentos seculares, exigindo assim dos cidadãos religiosos um esforço de aprendizado e de adaptação que por sua vez, os cidadãos seculares estão isentos. No decorrer dos séculos, a consciência religiosa viu-se obrigada a encarar as dissonâncias cognitivas, levando os cidadãos religiosos a uma necessidade de encontrar o que Habermas chama de “enfoque epistêmico”. Assim:

- Os cidadãos religiosos precisam encontrar um enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo e às religiões estranhas, as quais eles, até o momento, conheciam apenas por intermédio do universo discursivo adotado pela religião à qual pertencem [...].
- Os cidadãos religiosos precisam encontrar, além disso, um enfoque epistêmico aberto ao sentido próprio do saber secular e ao monopólio do saber de especialistas, institucionalizado socialmente [...].
- Os cidadãos religiosos precisam assumir, finalmente, um enfoque epistêmico para encarar os argumentos seculares que gozam de precedência na arena política (HABERMAS, 2007a, p. 155).

Trata-se de uma auto-reflexão a ser realizada pelos religiosos que deve conduzir para um processo de aprendizagem que possibilite a assunção de novos enfoques epistêmicos. Nosso filósofo questiona se a sua concepção de cidadania não estaria impondo às tradições religiosas um fardo assimétrico. Afirma que historicamente os cidadãos religiosos “tiveram de aprender a adotar enfoques epistêmicos em relação ao seu entorno secular, os quais são assumidos *sem nenhum esforço* pelos cidadãos seculares” (HABERMAS, 2007a, p.157). Em que pese a ausência de dissonâncias cognitivas aos cidadãos seculares, eles estão sujeitos a um fardo cognitivo, já que “uma consciência secularista não é suficiente para o trato cooperativo com

concidadãos religiosos” (HABERMAS, 2007a, p.157). Em geral, de acordo com o nosso pensador, os cidadãos secularizados enxergam as tradições religiosas como algo arcaico oriundo das sociedades pré-modernas, sendo a liberdade de religião encarada pelos cidadãos seculares como uma forma de proteção cultural da extinção da religião. Acreditam na dissolução da visão de mundo religiosa frente à crítica científica e que a religião chegará a um fim diante da pressão de uma modernização social e cultural cada vez mais intensa. Ao assumirem essa postura diante da religião, não se pode exigir desses cidadãos secularizados que levem a sério “contribuições religiosas para disputas políticas nem que examinem o seu conteúdo – na perspectiva de uma busca cooperativa da verdade – o qual pode ser eventualmente expresso numa linguagem secular e justificado num discurso fundante” (HABERMAS, 2007a, p.157). Contudo, no Estado democrático, para que tenhamos uma manifestação dos argumentos dos cidadãos crentes dentro da esfera pública política é necessário que não haja a exclusão, por parte do cidadão não-crente, da possibilidade de um conteúdo cognitivo das contribuições levantadas pelo crente, ficando a ressalva da exigência de tradução para argumentos seculares nas justificações institucionais. Para Habermas, essa mentalidade é comum aos cidadãos religiosos, não sendo ainda auto-evidente aos cidadãos seculares das sociedades secularizadas do Ocidente. Assim, é preciso uma mudança de mentalidade do cidadão secularizado a fim de que se possa efetivar uma sociedade pós-secular:

A compreensão perspicaz de cidadãos seculares, de que é preciso viver numa sociedade pós-secular sintonizada epistemicamente com a sobrevivência de comunidades religiosas, depende de uma mudança de mentalidade cujas pretensões não são menores do que as de uma consciência religiosa que precisa adaptar-se aos desafios do entorno que se seculariza cada vez mais (HABERMAS, 2007a, p.158).

Mais adiante veremos a proposta de Habermas para a consecução de uma sociedade mundial pós-secular. Nosso filósofo entende que haveria também um fardo ao cidadão não-crente, o que nos leva a acreditar que existiria uma simetria na carga de exigência de participação argumentativa na esfera pública. Para Habermas, o cidadão secular numa discussão pública diante de argumentos religiosos deve enxergar uma possível contribuição da religião vindo a participar da tradução desses argumentos para uma linguagem acessível a todos. Trata-se de um enfoque epistêmico que é resultado dos limites da razão secular. De acordo com o nosso pensador, só pode haver simetria entre os cidadãos quando crentes e não-crentes passarem por processos de aprendizagem em que se complementam reciprocamente.

Habermas afirma que o pensamento pós-metafísico é ideal para que cidadãos seculares no trato com cidadãos religiosos possam assumir uma pressuposição cognitiva para uma cooperação entre ambos, uma vez que “corresponde precisamente ao enfoque epistêmico que cidadãos seculares precisam assumir quando, em debates públicos, estão dispostos a aprender com contribuições de seus concidadãos religiosos” (HABERMAS, 2007a, p. 162), ficando ainda, a possibilidade de cooperação na tradução dessas contribuições para uma linguagem acessível em geral nos casos em forem necessários tal ressalva. O reflexo da consciência secular no pensamento pós-metafísico faz-se imprescindível para que se possa viver em uma sociedade pós-secular. Nessa ótica, o pensamento pós-metafísico reduz o abismo entre as consciências religiosa e secular:

[...] o pensamento pós-metafísico constitui uma contrapartida secular para a consciência religiosa que se fez reflexiva, delimitando-se em duas direções diferentes: Sob premissas agnósticas, ele se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas e insiste (sem intenções polêmicas) em uma delimitação entre fé e saber. De outro lado, ele se volta contra uma concepção cientificista da razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão (HABERMAS, 2007a, p. 161).

Para o nosso pensador, as religiões mundiais de cunho universalistas convergem para um núcleo de intuições morais o qual pode ser interpretado como a igualdade de respeito a todos indistintamente, além da “mesma consideração para com a integridade de qualquer pessoa necessitada de proteção e para com a intersubjetividade vulnerável de todas as formas de existência” (HABERMAS, 1993, p. 31). Dessa forma, Habermas concorda com Rawls quando afirma que haveria um consenso sobreposto das interpretações religiosas e seculares dos sentimentos morais e das experiências do intercâmbio comunicativo, o que pode proporcionar uma convivência pacífica em meio as diferentes visões de mundo:

Será que meu colega John Rawls tem razão quando afirma que nas interpretações religiosas e seculares dos sentimentos morais profundos e das experiências elementares do intercâmbio comunicativo existe um “consenso que se sobrepõe”, do qual a comunidade das nações pode lançar mão para encontrar as normas de uma convivência pacífica? A discussão filosófica sobre essas coisas está em andamento. No entanto, eu estou convencido de que Rawls tem razão, que o conteúdo essencial dos princípios morais incorporados ao direito dos povos concorda com a substância normativa das grandes doutrinas proféticas que tiveram eco na história mundial e das interpretações metafísicas do mundo (HABERMAS, 1993, p. 31-32).

O pensamento pós-metafísico não enxerga as tradições religiosas como algo irracional, pelo contrário, consegue perceber a força de seu conteúdo cognitivo que permanece na modernidade, de modo que considera os potenciais semânticos oriundos das tradições religiosas como capazes de promover uma força inspiradora na sociedade. Para Habermas, o pensamento pós-metafísico apresenta-se agnóstico ao mesmo tempo em que está disposto a aprender com as tradições religiosas:

[...] o pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender. Ele insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual o levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas (HABERMAS, 2007a, p. 162).

De acordo com o nosso pensador: “O pensamento pós-metafísico se distingue da religião pelo fato de que salva o sentido do incondicionado sem recorrer a Deus ou a um absoluto” (HABERMAS, 2015, p. 190). O pensamento pós-metafísico consegue conviver em harmonia e de forma simultânea com as tradições religiosas e as pretensões de verdade da consciência secular, reconhecendo, assim, que “a força da retórica da fala religiosa continua exercendo o seu direito, enquanto não tivermos encontrado uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações nela conservadas” (HABERMAS, 2002a, p. 35), acreditando, ainda que “a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião” (HABERMAS, 2002a, p. 61). Em que pese a permanente dualidade entre fé e saber existente no pensamento pós-metafísico, não verificamos desacordo nas formulações de Habermas quando defende ao mesmo tempo a busca pela verdade através da proposta do pensamento pós-metafísico e a afirmação de potenciais semânticos na tradição religiosa. Nesse sentido:

Não há contradição alguma, como afiança Habermas com veemência, em afirmar a um só tempo a busca de uma verdade incondicional sob as premissas do pensamento pós-metafísico, mais modestas do que aquelas baseadas em princípios teológicos fortes, e a convicção de que os discursos religiosos conservam potenciais de significação imprescindíveis, ainda não plenamente explorados pela filosofia nem traduzidos para a linguagem das razões públicas. Não se trata de tendências divergentes na obra habermasiana, e sim de uma postura dialética em face do antigo, porém sempre renovado, problema da relação entre religião e razão ou entre fé e saber (ARAUJO, 2010, p. 173).

De acordo com o nosso filósofo, o pensamento pós-metafísico, apresenta-se como a postura adequada para o trato com as tradições religiosas, devendo tal postura ser assumida pelo cidadão secular. Assim, ao cidadão do Estado democrático, cabe a auto-reflexão a ponto de perceber os seus próprios limites argumentativos, devendo ainda adotar enfoques epistêmicos para resolver dissonâncias cognitivas frente às divergências nas visões de mundo, possibilitando assim, um debate sadio na esfera pública. Qualquer discussão que ocorre na esfera pública “é sobre a natureza de nosso interesse pelos outros e sobre o alcance do envolvimento político. Sem o interesse pelos outros e um sentido de envolvimento com o bem-estar da coletividade não existe esfera pública” (BORRADORI, 2004, p. 74). Trata-se de um processo de aprendizagem complementar entre crentes e não-crentes fundado numa superação auto-reflexiva de enfoques epistêmicos de ambas as partes.

O Estado democrático em que vigora uma constituição liberal deve garantir a liberdade religiosa dentro da sociedade civil ao mesmo tempo em que protege os corpos políticos responsáveis pela tomada de decisões para que não atuem a partir de justificações estritamente religiosas. Não se deve, com isso, deixar de considerar que os cidadãos religiosos devam participar do processo democrático uma vez que desempenham papel relevante na esfera pública ao participarem junto com os não-crentes da política deliberativa que rege o Estado democrático:

Apesar de uma constituição liberal estar projetada de tal forma a garantir a todas as comunidades religiosas igual espaço para a liberdade na sociedade civil, se supõe, ao mesmo tempo, que protege de todas as influências religiosas os organismos públicos responsáveis pela tomada de decisões coletivamente obrigatórias. Essas mesmas pessoas que estão expressamente autorizadas a praticar a sua religião e de levar uma vida piedosa em seu papel como cidadãos devem participar de um processo democrático, cujos resultados devem ser mantidos livres de qualquer "contaminação" religiosa. O laicismo pretende resolver este paradoxo através da completa privatização da religião. Mas, enquanto as comunidades religiosas desempenham um papel vital na sociedade civil e na esfera pública, a política deliberativa é produto do uso público da razão tanto por parte dos cidadãos crentes como dos cidadãos não-crentes (HABERMAS, 2011, p. 23-24)²⁰ (tradução nossa).

²⁰ “Although a liberal constitution is designed in such a way as to guarantee all religious communities equal scope for freedom in civil society, it is, at the same time, supposed to shield the public bodies responsible for making collectively binding decisions from all religious influences. Those same people who are expressly authorized to practice their religion and to lead a pious life in their role as citizens are supposed to participate in a democratic process whose results must be kept free of any religious “contamination”. Laicism pretends to resolve this paradox by privatizing religion entirely. But as long as religious communities play a vital role in civil society and the public sphere, deliberative politics is a much a product of the public use of reason on the part of religious citizens as on that of nonreligious citizens”.

Para que se possa pensar em uma identidade coletiva numa comunidade liberal, a fim de constituir uma interação política entre cidadãos crentes e não-crentes, faz-se necessário que eles reconheçam uns aos outros como membros iguais de uma mesma comunidade democrática. Habermas acredita no uso organizado da liberdade comunicativa como forma de manter vivo o fluxo de comunicação pública. Assim, através de canais de comunicação, as comunidades religiosas podem tornar-se forças transformadoras dentro de uma sociedade civil democrática, especialmente quando o atrito entre as mensagens religiosas e seculares dão origem a controvérsias que estimulam questões normativas e despertam a consciência de sua relevância para o processo democrático. Espera-se que crentes e não-crentes assumam seus respectivos enfoques epistêmicos, que, de acordo com o nosso pensador, não pode ser imposto por lei, uma vez que se trata de expectativas relacionadas com a ética da cidadania e que depende de processos de aprendizagem complementares. No processo democrático, tendo a esfera pública como base para as redes de comunicação, as contribuições de ambas as partes devem ser igualmente consideradas relevantes.

O filósofo canadense Charles Taylor, ao dialogar com Habermas sobre o poder da religião na esfera pública, apresenta um ponto de vista distinto: “Taylor argumenta que o lugar da religião na esfera pública não deve ser tomado como um ‘caso especial’, no entanto, por uma série de razões históricas, tem vindo a ser visto como tal” (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011, p. 6)²¹ (tradução nossa). Para o filósofo canadense, a ideia de que o secularismo deveria considerar a religião como um caso especial decorre da história da secularização ocidental, especialmente do contexto fundacional dos Estados Unidos e da França. Outro fator para esse tratamento especial é devido ao chamado “mito” do Iluminismo que acabou privilegiando a razão não religiosa, que ele denominou de “simples razão”, em detrimento dos fundamentos religiosos que passaram a ser vistos como duvidosos e válidos apenas para aqueles que aceitam os seus dogmas.

Taylor propõe um conceito de secularismo relacionado com os três bens fundamentais à Revolução Francesa, entendendo-os como metas essenciais às diferentes sociedades democráticas: liberdade, igualdade e fraternidade. Acrescenta, ainda, uma quarta meta:

Se tentarmos analisá-lo ainda mais, secularismo envolve de fato um requisito complexo. Existe mais do que um bem que aqui se pretende. Podemos destacar três, classificando-os nas três categorias da trindade revolucionária francesa: liberdade, igualdade, fraternidade. 1) Ninguém deve ser forçado no domínio da religião ou

²¹ “Taylor argues that religion’s place in the public sphere should not be taken as a ‘special case’, though, for a range of historical reasons, it has come to be seen as such”.

crença básica. Isto é o que muitas vezes é definido como liberdade religiosa, incluindo, naturalmente, a liberdade de não acreditar. Isto é o que também é descrito como o "livre exercício" da religião, nos termos da Primeira Emenda dos EUA. 2) Deve haver igualdade entre pessoas de diferentes credos ou crenças básicas; nenhuma visão religiosa ou Weltanschauung (religiosa ou não religiosa) pode desfrutar de um status privilegiado, e muito menos ser adotada como a visão oficial do Estado. Então, 3) todas as famílias espirituais devem ser ouvidas, incluídas no processo contínuo de determinar o que é a sociedade (sua identidade política), e como ele está indo para realizar essas metas (o regime exacto de direitos e privilégios). Isto (alongando um pouco o ponto) é o que corresponde a "fraternidade".

Essas metas podem, é claro, entrar em conflito; às vezes temos que equilibrar os bens envolvidos aqui. Além disso, acredito que poderíamos acrescentar uma quarta meta: que nós tentemos, tanto quanto possível manter relações de harmonia e cortesia entre os adeptos de diferentes religiões e Weltanschauungen (TAYLOR, 2011, p. 34-35)²² (tradução nossa).

O filósofo canadense chama a atenção para o fato de geralmente pensarmos o secularismo sempre correspondendo com a relação entre Estado e religião, quando na verdade, segundo Taylor, secularismo tem a ver com a resposta do Estado democrático à diversidade. Nesse aspecto, as três metas relacionadas por ele acima buscam a proteção das pessoas em sua identidade e práticas (sejam elas quais forem); procuram tratar com igualdade todas as pessoas (qualquer que seja sua opção) e oferecem a todos a possibilidade de serem ouvidos. Acredita, assim, o filósofo canadense, que não existe razão para considerar a religião como um caso especial frente aos pontos de vista não religioso, secular ou ateu. Para Taylor, a neutralidade do Estado “é precisamente para evitar favorecer ou desfavorecer não só posições religiosas, mas qualquer posição básica, religiosa ou não religiosa” (TAYLOR, 2011, p. 37)²³ (tradução nossa). De acordo com o filósofo canadense, numa democracia exige-se o distanciamento do Estado de qualquer posição de fé, devendo a linguagem institucional estatal estar isenta de crenças religiosas:

²² “If we try to examine it further secularism involves in fact a complex requirement. There is more than one good sought here. We can single out three, which we can class in the three categories of the French Revolutionary trinity: liberty, equality, fraternity. 1) No one must be forced in the domain of religion or basic belief. This is what is often defined as religious liberty, including of course, the freedom not to believe. This is what is also described as the ‘free exercise’ of religion, in the terms of the U.S. First Amendment. 2) There must be equality between people of different faiths or basic belief; no religious outlook or (religious or areligious) Weltanschauung can enjoy a privileged status, let alone be adopted as the official view of the state. Then all spiritual families must be heard, included in the ongoing process of determining what the society is about (its political identity), and how it is going to realize these goals (the exact regime of rights and privileges). This (stretching the point a little) is what corresponds to ‘fraternity’.

These goals can, of course, conflict; sometimes we have to balance the goods involved here. Moreover, I believe that we might add a fourth goal: that we try as much as possible to maintain relations of harmony and comity between the supporters of different religions and Weltanschauungen”.

²³ “The point of state neutrality is precisely to avoid favoring or disfavoring not Just religious but any basic position, religious or nonreligious”.

A justiça requer que uma democracia moderna mantenha a mesma distância de diferentes posições de fé. A linguagem de certos organismos públicos, como, por exemplo, das cortes, deve estar isenta de premissas extraídas de uma ou outra posição. Nossa coesão depende de uma ética política, da democracia e dos direitos humanos, basicamente extraídos da Ordem Moral Moderna, firmada por diferentes comunidades crentes e não crentes, cada uma delas por sua própria razão divergente da dos demais. Vivemos no mundo do que John Rawls descreveu como “consenso sobreposto” [...] A democracia requer que todo cidadão ou grupo de cidadãos utilize, no debate público, a linguagem que seja mais significativa para todos (TAYLOR, 2010, p. 625-626).

Nesse sentido, o cristianismo não pode ser favorecido em relação ao islamismo, da mesma forma que a religião não pode ser favorecida em detrimento da não crença religiosa. O Estado, diante de sua neutralidade prescreve uma linguagem oficial que deve formular a legislação, os decretos administrativos e as decisões judiciais. Para Taylor, isso não se deve em razão do não uso da linguagem religiosa, mas pelo não favorecimento de qualquer posição:

O Estado não pode ser nem cristão, nem muçulmano, nem judeu, mas da mesma forma, também não deve ser nem marxista, nem kantiano, nem utilitarista. Evidentemente, o Estado democrático vai acabar aprovando leis que (na melhor das hipóteses) refletem as convicções reais de seus cidadãos, que serão tanto cristãos ou muçulmanas, etc, através de toda a gama de pontos de vista sustentados em uma sociedade moderna. Mas as decisões não podem ser enquadradas em uma forma que dê reconhecimento especial a um desses pontos de vista. Isso não é fácil de fazer; as linhas são difíceis de desenhar, e elas devem sempre ser traçadas de novo. Mas essa é a natureza do empreendimento que é o Estado secular moderno. E que melhor alternativa existe para democracias diversas? (TAYLOR, 2011, p. 34-35)²⁴ (tradução nossa).

A neutralidade do Estado apresenta-se para Taylor como a resposta à diversidade de posturas existentes numa democracia, não tendo, pois, qualquer relação com a especificidade da linguagem religiosa. No Estado secular, afirma o filósofo canadense, existem zonas em que a linguagem utilizada tem que ser neutra. Em uma nota de rodapé Taylor concorda parcialmente com Habermas, afirmando que o filósofo alemão está correto quando defende que a linguagem oficial nas democracias deve evitar o uso de certas referências religiosas, porém diverge quanto ao motivo para não fazer o uso da linguagem religiosa, pois entende que “não é porque elas [as referências religiosas alegadas] sejam especificamente religiosas, mas sim

²⁴ “The state can be neither Christian nor Muslim nor Jewish, but, by the same token, it should also be neither Marxist, nor Kantian, nor utilitarian. Of course, the democratic state will end up voting laws that (in the best case) reflect actual convictions of its citizens, which will be either Christian or Muslim, etc, through the whole gamut of views held in a modern society. But the decisions can’t be framed in a way that gives special recognition to one of these views. This is not easy to do; the line are hard to draw, and they must always be drawn anew. But such is the nature of the enterprise that is the modern secular state. And what better alternative is there for diverse democracies?”.

porque não são compartilhadas” (TAYLOR, 2011, p. 58)²⁵ (tradução nossa). Para o filósofo canadense, a resposta adequada para diversidade existente no Estado deve ser voltada para a maximização das metas básicas de liberdade e igualdade de crenças fundamentais sejam elas religiosas ou não religiosas. Nesse contexto: “Taylor argumenta que há uma necessidade de equilíbrio entre a liberdade de consciência e de igualdade de respeito, em particular, de modo a não limitar desnecessariamente as liberdades religiosas de minorias imigrantes” (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011, p. 7)²⁶ (tradução nossa). O filósofo canadense exige uma drástica redefinição do termo secularismo que deve ir além da separação entre Igreja e Estado, criticando o que ele chama de “obsessão na religião como problema”, defendendo a concepção de secularismo a partir das três metas essenciais (liberdade, igualdade, fraternidade), bem como afirmando que a religião na esfera pública não deve ser compreendida como um caso especial distinto dos pontos de vista não religiosos, uma vez que a neutralidade institucional e pública se deve em razão da diversidade existente no Estado democrático.

Parte do ônus da palestra de Charles era sugerir que a religião não deve ser considerado um caso especial, tanto no que diz respeito ao discurso político quanto a razão e argumentação em geral, mas, ao invés, que a religião é simplesmente uma instância do desafio mais geral da diversidade, incluindo a diversidade de visões abrangentes de bem, em uma linguagem de Rawls. Portanto, análoga à diferença entre os utilitaristas e kantianos, podemos ter a diferença, possivelmente, em declínio entre os episcopais e católicos nos dias de hoje (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011, p. 61)²⁷ (tradução nossa).

Taylor entende que não existe razão para diferenciar discursos, sejam eles religiosos, kantianos, utilitaristas, etc, a ponto de considerar algum deles como especial. Assim, lembra do discurso de Martin Luther King sobre a constituição dos Estados Unidos e suas exigências ainda não cumpridas: “ele tinha um discurso cristão muito poderoso, referindo-se ao Êxodo, referindo-se a libertação. Ninguém teve qualquer dificuldade para compreendê-lo”

²⁵ “But this is not because they are specifically religious, but rather because they are not shared”.

²⁶ “Taylor, argues, there is a need to balance freedom of conscience and equality of respect, in particular so as not to needlessly limit the religious freedoms of immigrant minorities”.

²⁷ “Part of the burden of Charles’s talk was to suggest that religion should not be considered a special case, either with regard to political discourse or regard to reason and argumentation in general, but, rather, that religion is simply one instance of the more general challenge of diversity, including diversity in comprehensive views of the good, in Rawls’s language. Therefore, analogous to the difference between utilitarians and Kantians, we may have the possibly declining difference between Episcopalians and Catholics these days”.

(MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011, p. 63)²⁸ (tradução nossa), não sendo, portanto, necessário nenhum tratamento diferenciado.

Diante dos argumentos de Taylor, Habermas permanece firme em seu posicionamento referente à religião na esfera pública. Acredita que não existe sentido em opor a razão secular à razão religiosa como se esta última fosse uma visão de mundo irracional. Para o nosso pensador, a razão que opera nas tradições religiosas é igual em qualquer outro âmbito cultural, incluindo aí as ciências. Existe, contudo, uma distinção quando se fala de kantismo e utilitarismo e os relaciona com doutrinas religiosas, uma vez que, nesse caso, há diferenças essenciais entre as “razões”. De acordo com Habermas a razão secular se distingue das tradições religiosas porque não exige o pertencer a uma comunidades de crentes. O uso de razões religiosas acaba apelando, implicitamente, a um pertencimento a determinada comunidade religiosa. Somente um membro de uma tradição religiosa pode falar em primeira pessoa, compartilhando um tipo específico de experiência que está atrelada as razões e convicções religiosas. Outro ponto de destaque é a participação nas práticas do culto, sendo esta uma experiência que não é levada em conta, encontrando-se bloqueada nos espaços de dar e receber razões seculares. Habermas afirma que as tradições religiosas continuam por meio da constante interpretação de sua doutrina, e que o significado de verdades reveladas depende de uma socialização entre os membros das comunidades religiosas. Sem essa socialização fica difícil explicar o significado de revelação. Outra diferença importante levantada pelo nosso filósofo, quando se compara uma discussão entre kantianos e utilitaristas em um debate interreligioso, diz respeito ao conceito de salvação. As doutrinas filosóficas não estão relacionadas com um caminho para a salvação. Para Habermas, o caminho da salvação é diferente de qualquer projeto de vida ético que se possa seguir individualmente. Significa seguir um curso de vida de acordo com uma figura exemplar cuja autoridade provém de fontes antigas ou de testemunhos. Assim, resume nosso pensador: “a evidência por motivos religiosos não depende apenas de crenças cognitivas e seu nexos semântico com outras crenças, mas em crenças existenciais que estão enraizados na dimensão social da associação,

²⁸ “he had a very powerful Christian discourse, referring to Exodus, referring to liberation. Nobody had any trouble understanding this”.

socialização e práticas prescritas” (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011, p. 62)²⁹ (tradução nossa).

As influências religiosas, segundo Habermas, pertencem a um gênero de discurso em que o indivíduo se move dentro de uma determinada visão de mundo ou dentro de uma “interpretação cognitiva” de um âmbito da vida humana, a qual expressa uma experiência ligada a uma adesão a uma comunidade religiosa. Quando se propõe uma tradução de uma linguagem para outra, não significa que se pretende suprimir a diferença entre os tipos de razão. Habermas deixa claro que a sua pretensão de submeter a razão religiosa a uma razão pública nos processos públicos de tomada de decisões não significa que ele entende o discurso religioso como algo do passado. Acredita que há contribuições significativas que possam ser extraídas no discurso religioso e usadas na esfera pública. Faz, contudo, a ressalva da necessidade da tradução para uma linguagem acessível em geral quando se trata de decisões provenientes das instituições do Estado:

No entanto, o discurso religioso na esfera pública política precisa de tradução se o seu teor deve entrar e afetar a justificação e formulação de decisões políticas vinculantes que são impostas pela lei. Nos parlamentos, tribunais ou órgãos administrativos, qualquer referência a Gênesis 1 deve ser explicada, eu creio, em termos seculares (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011, p. 64)³⁰ (tradução nossa).

Habermas está convencido que em um público secular pode haver intuições morais sepultadas as quais podem ser afloradas através de um discurso religioso comovedor, como por exemplo quando se escuta o discurso de Martin Luther King, não importando se ele era crente ou não-crente, era perfeitamente possível entender o que ele queria dizer. A constituição de um Estado liberal possibilita que convivam em harmonia os cidadãos crentes e não-crentes, proporcionando assim uma plataforma comum a todos os cidadãos desde que se possa justificar-se perante razões seculares. As razões seculares para Habermas, impulsionam uma perspectiva comum para que comunidades religiosas ou não, possam desenvolver um ponto

²⁹ “the evidence for religious reasons does not only depend on cognitive beliefs and their semantic nexus with other beliefs, but on existential beliefs that are rooted in the social dimension of membership, socialization, and prescribed practices”.

³⁰ “However, religious speech in the political public sphere needs translation if its content should enter and affect the justification and formulation of binding political decisions that are enforceable by law. In parliaments, courts, or administrative bodies any reference to Genesis I should be explained, I think, in secular terms”.

de vista mais inclusivo de forma que ultrapasse seus respectivos pontos de vista dentro do discurso. Nosso pensador resume seu posicionamento diante dos argumentos de Taylor:

Em primeiro lugar, mantenho que há diferenças essenciais entre as razões religiosas e seculares. Em segundo lugar, estou alegando que a religião faz, tendo em vista a transição histórica das constituições liberais, uma diferença por causa da antiga fusão da religião com a política que tinha de ser dissolvida, tendo em vista o desafio do pluralismo religioso (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011, p. 68)³¹ (tradução nossa).

Dessa forma, opondo-se a Taylor, Habermas defende que a religião deve ser compreendida como um caso especial. Diverge do filósofo canadense acreditando que não é possível entender a religião igualmente como um posicionamento filosófico (kantismo, utilitarismo, marxismo, etc.) por ser possuidora de características próprias, como por exemplo, a ideia de pertencimento a uma comunidade, a prática e socialização do culto, além das noções de revelação e salvação que dão às tradições religiosas um destaque especial, que diferencia a religião de outras visões de mundo.

3.2 Tolerância religiosa em uma democracia

A palavra tolerância surge no século XVI quando da ocorrência do grande cisma religioso com um significado restrito de transigência com outras confissões religiosas. Foi entre os séculos XVI e XVII que o termo tolerância religiosa passou a ser um conceito do direito. Isso ocorreu quando, por decisão de alguns Governos, foram redigidos documentos determinando a tolerância, impondo aos funcionários e à população que adotassem um comportamento tolerante com as minorias religiosas que habitavam a região. Esse ato jurídico “estabelece a exigência de um comportamento tolerante com os membros de uma comunidade religiosa até então perseguida ou oprimida” (HABERMAS, 2007a, p. 279). Com a determinação das autoridades pela via judicial, a maioria dos crentes de uma religião deveria tolerar as pessoas de outras religiões em suas crenças e práticas. Como exemplo temos o Editto de Nantes, promulgado em 13 de abril de 1598 pelo rei da França Henrique IV, que reconhecia a religião

³¹ “I’m, in the first place, maintaining that there are differences in kind between religious and secular reasons. Second, I’m maintaining that religion makes, in view of the historical transition to liberal constitutions, a difference because of the former fusion of religion with politics that had to be in view of the dissolved challenge of religious pluralism”.

católica como oficial do Estado, bem como, concedia aos calvinistas a liberdade de professarem sua religião.

A expressão “tolerância”, de acordo com Habermas, pode corresponder “tanto uma ordem jurídica que garante tolerância, como a virtude política do trato tolerante” (HABERMAS, 2007a, p. 280). Assim, tolerância pode significar a virtude ou disposição para o comportamento do outro, como também pode designar o ato jurídico proferido de forma unilateral pela autoridade para o trato com pessoas de outras religiões assegurando o livre exercício de suas práticas:

Até a época da Revolução, o conceito de tolerância englobava dois aspectos: de um lado, referia-se, acima de tudo, a destinatários religiosos, e de outro lado, tinha a conotação de uma simples transigência das autoridades. Em que pese isso, já desde Spinoza e Locke, as fundamentações filosóficas da tolerância religiosa apontam para um caminho que leva do ato jurídico autoritário, o qual declara unilateralmente a transigência religiosa, a um direito ao livre exercício da religião, o qual repousa no reconhecimento recíproco da liberdade de religião dos outros e que carrega após si um direito negativo de ser poupado de práticas religiosas estranhas (HABERMAS, 2007a, p. 280).

Percebemos que a tolerância possui tanto uma concepção de “permissão” de uma autoridade no sentido de simplesmente autorizar o livre exercício da religião, quanto a concepção de “respeito” que corresponde a um direito fundamental inerente a todos que independe de seguir ou não uma religião, o que representa a nossa concepção de liberdade de religião.

Nosso pensador ressalta um paradoxo existente no significado da tolerância. Assim, há um paradoxo “no fato de que todo ato de transigência tem de circunscrever, ao mesmo tempo, um âmbito de características daquilo que precisa ser aceito e, com isso, tal ato traça, inevitavelmente, um limite à própria tolerância” (HABERMAS, 2007a, p. 281). Na medida em que são traçados de forma autoritária e unilateral os limites do que deve ser tolerado, o ato de tolerar acaba proporcionando, segundo Habermas, uma exclusão arbitrária. Uma forma de minimizar essa situação é a garantia de liberdades iguais para todos, fixando uma concepção de tolerância de modo que se possa convencer simetricamente a todos que são capazes de ser tolerantes. Para tanto, é necessário que os possíveis atingidos assumam a posição do “outro”, a fim de chegar a um acordo para o exercício da tolerância recíproca, tendo como base o argumento do igual respeito para todos, sem qualquer distinção. Encontramos essa reciprocidade na convivência harmônica de diferentes comunidades religiosas que não impõem aos outros suas verdades de fé, garantindo a liberdade de associação a fim de excluir

qualquer tipo de coação moral. Daí a necessidade de um reconhecimento intersubjetivo que atinja crentes e não-crentes. Para que se tenha uma tolerância é preciso que haja uma reciprocidade entre os cidadãos os quais devem ser levados a assumirem as mesmas perspectivas, bem como, a adotarem uma equitativa ponderação de interesses. Habermas afirma que essas ações estão de acordo com os procedimentos democráticos do Estado constitucional, uma vez que este busca a formação da vontade deliberativa.

A concessão mútua de liberdade religiosa entre cidadãos de uma comunidade democrática pode resguardar a tolerância religiosa. Para Habermas, essa seria uma alternativa para o paradoxo da tolerância uma vez que se pretende o direito ao livre exercício da religião ao mesmo tempo em que se busca uma liberdade negativa de não ser constrangido pela religião do outro. Nessa ótica, “o ato jurídico que impõe a todos uma tolerância recíproca funde-se com a auto-obrigação virtuosa a um comportamento tolerante” (HABERMAS, 2007a, p. 282), posto que, numa democracia, os destinatários do ato jurídico também se compreendem como seus autores. Contudo, alerta nosso filósofo que o paradoxo envolvendo uma intolerância que se encontra no âmago de toda tolerância “não se dilui inteiramente mediante a generalização recíproca da liberdade de religião, concebida em termos de um direito fundamental” (HABERMAS, 2007a, p. 282). Esse paradoxo reaparece no próprio Estado constitucional quando, ao pretender garantir a tolerância, promove ações contra os chamados inimigos da constituição, isto é, quando a ordem constitucional é ameaçada, certas posturas não são toleradas em favor da manutenção da democracia:

Caso o Estado democrático pretenda evitar sua própria dissolução, ele tem de se comportar de modo intolerante contra o inimigo da constituição lançando mão dos meios do direito penal político ou das determinações para a proibição de partidos políticos [...] e para a perda de direitos fundamentais (HABERMAS, 2007a, p. 283).

Cabe aos órgãos do Estado constitucional definir quem vem a ser o inimigo da constituição, o que mais uma vez nos conduz ao perigo de uma determinação unilateral e autoritária capaz de estremecer as fronteiras da tolerância. Dessa forma, enquanto a tolerância religiosa tenta superar o paradoxo através de uma autodelimitação, a democracia, por sua vez, se vê “confrontada com o paradoxo da tolerância constitucional no próprio *médium* do direito” (HABERMAS, 2007a, p. 283). Para evitar uma proteção paternalista da constituição, nosso filósofo acredita na “auto-referencialidade do procedimento democrático, que se auto-instala na própria disputa democrática” (HABERMAS, 2007a, p. 284) a qual deve ser transladada

para “as interpretações corretas de uma determinação da constituição” (HABERMAS, 2007a, p. 284). A própria constituição deve prever quais os procedimentos a serem tomados para enfrentar um conflito de interpretação da constituição. Nosso filósofo cita o exemplo da desobediência civil como uma forma de embate às decisões ditas constitucionais, que é abrangida pela tolerância no Estado democrático:

[...] mediante a justificação da “*desobediência civil*” por parte das instâncias judiciais superiores, (a qual não é isenta de pena), o espírito tolerante de uma constituição liberal ultrapassa a totalidade das instituições práticas nas quais o seu conteúdo normativo se solidificou. Uma constituição democrática que se auto-entende como projeto de realização de iguais direitos cidadãos tolera a resistência de dissidentes que, após o esgotamento de todos os caminhos legais, combatem decisões tomadas de modo legítimo, com a reserva, no entanto, de que os cidadãos “desobedientes” conseguem justificar sua resistência apoiados em princípios da constituição e em meios não-violentos, os quais são, por consequência, simbólicos. Essas duas condições especificam a fronteira de uma tolerância política aceitável por parte de uma democracia erigida sobre os alicerces de um Estado de direito, o qual se protege contra seus inimigos utilizando meios não-paternalistas – mesmo em se tratando de opositores com mentalidade democrática (HABERMAS, 2007a, p. 284).

A desobediência civil, de acordo com nosso filósofo, proporciona no Estado democrático o processamento do paradoxo da tolerância que se encontra no âmbito do direito constitucional uma vez que é traçada a fronteira entre um trato tolerante e um trato intolerante com os “desobedientes”. Esse traçado de fronteiras da tolerância que se faz na constituição corresponde ao princípio da inclusão simétrica de todos os cidadãos, “cujo reconhecimento geral tem de ser pressuposto, caso se pretenda institucionalizar corretamente a tolerância com pessoas que seguem outras crenças ou que pensam de modo diferente” (HABERMAS, 2007a, p. 285). Assim, afirma nosso filósofo que o pluralismo em termos de visão de mundo e a luta pela tolerância religiosa forneceram “combustível” para o surgimento do Estado constitucional democrático, e ainda continuam a fornecer impulsos para a configuração dos atuais Estados democráticos. Quando nos defrontamos com conflitos religiosos, as normas de tolerância acabam emergindo como resposta a situação desconfortável.

Para Habermas, o desafio é saber quando determinada situação exige um comportamento tolerante, isto é, quando é possível um comportamento tolerante. A tolerância, compreendida como uma disposição para o tratamento paciente com os outros cidadãos, e não como uma exigência normativa, exige um comportamento de respeito para com o outro. Assim, “Devemos continuar respeitando no outro o co-cidadão, mesmo quando avaliamos a sua fé ou seu pensamento como *falsos* ou rejeitamos a correspondente conduta como *ruim*”

(HABERMAS, 2007a, p. 286). De acordo com nosso pensador, a tolerância é responsável pela preservação de uma comunidade política pluralista, evitando seu dilaceramento diante dos conflitos provocados pelas diferentes visões de mundo que permeiam uma democracia. A prática da tolerância deve ser exercida por quem tiver “argumentos subjetivamente convincentes para a rejeição de pessoas que seguem credos diferentes” (HABERMAS, 2007a, p. 286), ou seja, para a recusa de convicções e práticas, deve haver bons motivos subjetivos para a dissonância cognitiva. Contudo, alerta nosso filósofo que os argumentos para a rejeição “não podem ser tidos como bons apenas de um ponto de vista subjetivo: eles têm de valer como legítimos perante a esfera pública” (HABERMAS, 2007a, p. 287). Assim, além da carga individual, a recusa exigível para que se tenha um comportamento tolerante, é necessária também a aceitação desses argumentos por outros cidadãos dentro da esfera pública. Nessa ótica, o preconceito não deve ser levado em conta para avaliação de um comportamento tolerante:

Preconceitos não contam. Só podemos falar em tolerância quando os participantes puderem apoiar sua recusa em uma não-concordância que encontra *motivos razoáveis* para continuar existindo. Nesse sentido, nem toda recusa é racional. Porquanto não atingimos o racista, nem o chauvinista, apenas clamando por tolerância, mas exigindo que eles superem seus preconceitos. Tendo em vista o “*ser diferente*” exige-se, inicialmente, que seja evitado qualquer tipo de discriminação, ou melhor, que se imponha o igual respeito por cada um – e não, como no caso do “*pensar diferente*”, quando se exige simplesmente tolerância (HABERMAS, 2007a, p. 287).

A busca de um comportamento tolerante exige a superação da discriminação. Para que se possa exigir tolerância diante da liberdade de religião é necessária a eliminação de preconceitos que acabam oprimindo uma minoria de crentes seguidores de outros credos: “as diferenças de fé capazes de proporcionar ‘bons’ argumentos para uma rejeição de convicções e práticas estranhas só podem manifestar-se após a superação de todos os preconceitos em relação àquelas diferenças de fé” (HABERMAS, 2007a, p. 287). Nosso pensador afirma que as concepções rejeitadas devem comprovar uma relação interna com a práxis, ou seja, as cosmovisões devem possuir força capaz de proporcionar uma orientação direta na ação do cidadão, dotada de um comando “normativo” que produz conclusões práticas para a vida. Para que se tenha uma ação tolerante, é necessário que essas concepções, possuidoras de um conteúdo ético, tenham eficácia no comportamento do cidadão.

Habermas ressalta que a tolerância não pode ser compreendida simplesmente como a virtude política no trato civil, em que pese haver uma semelhança com a definição de dever de civilidade formulada por Rawls, uma vez que tolerância com aqueles que pensam de modo diferente “não pode ser confundida com disposição de compromisso ou de cooperação” (HABERMAS, 2007a, p. 290), pois somente se exige tolerância quando “as partes não buscam de modo razoável nem julgam possível uma união na dimensão de convicções conflitantes” (HABERMAS, 2007a, p. 290), ou seja, clama-se pela tolerância quando o dissenso entre os cidadãos não consegue de forma harmônica acomodar-se na vida desses cidadãos que possuem compreensões divergentes que se repelem.

O tolerante deve ser capaz de superar os argumentos que levam à recusa do outro, o que consiste em um duplo fardo, segundo nosso pensador:

Trata-se, pois, de um duplo fardo: quem é tolerante, só pode realizar, de um lado, o próprio etos no interior das fronteiras daquilo que compete, em igual medida, a todos. De outro lado, no espaço de tais fronteiras, ele tem de respeitar o etos dos outros. O que se deve aceitar, não são, porém, opiniões recusadas ou pretensões de validade concorrentes. Já que as próprias certezas e pretensões de verdade permanecem intocadas. O fardo não resulta de uma relativização de convicções próprias, mas de um “confinamento” de sua efetividade prática. A imputação resulta da conclusão, segundo a qual, o modo de vida, prescrito pela própria religião, ou o etos inscrito na própria imagem de mundo só podem ser praticados sob a condição de iguais direitos para todos e cada um. Tal fardo é do tipo cognitivo, já que a moral e o direito de uma sociedade configurada em moldes liberais têm de ser sincronizados com as convicções religiosas nas quais o próprio etos está enraizado (HABERMAS, 2007a, p. 290).

Com efeito, não se espera que o tolerante abra mão de suas convicções, mas que possa coabitá-las com as dos outros em harmonia, respeitando suas práticas com igualdade de direitos para todos, o que nos conduz a processos de adaptações cognitivas. Habermas lembra que na Europa, desde a era da Reforma, houve uma exigência de adaptações cognitivas da consciência religiosa. Em geral, cada religião se apresenta como “imagem de mundo” buscando estruturar uma forma de vida em sua totalidade. Porém, nas sociedades pluralistas, a religião deve ter ciência de que está junto a outras formas de configuração abrangente de vida. Dessa forma, a tolerância religiosa consegue fazer com que o dissenso que se apresenta como irreconciliável e permanente não venha a destruir a convivência em sociedade.

Habermas afirma que o peso resultante da tolerância não está distribuído de modo equitativo entre religiosos e não religiosos. Isso se deve a seguinte distinção: para o cidadão secular o

justo precede o bem, já para o crente, o bem precede o justo. O cidadão secular, em vista do pluralismo dos modos de vida, não encontra dissonância cognitiva nas convicções éticas, compreendendo os diferentes modos de vida como diferentes orientações de valores, que não se excluem reciprocamente. Já o cidadão crente, possui sua vida ligada a sua compreensão de verdade conforme uma imagem de mundo, o que o conduz a uma determinada forma de vida, entendendo as outras que são diferentes como formas de vida concorrentes. Diante dessa concorrência entre verdades éticas, faz-se necessária a tolerância exigindo-se um relacionamento autorreflexivo entre crentes, crentes de outras religiões e não-crentes:

É verdade que a carga das consequências da tolerância não é simetricamente distribuída sobre crentes e não crentes, conforme mostram, por exemplo, as normas mais ou menos liberais para a prática do aborto, mas a consciência secular também tem de pagar seu tributo para entrar no gozo da liberdade religiosa negativa. Espera-se dela uma exercitação no relacionamento autorreflexivo com os limites do Iluminismo. A concepção de tolerância de sociedades pluralistas de constituição liberal não exige apenas dos crentes que entendam, em suas relações com os descrentes e os crentes de outras religiões, que precisam contar sensatamente com a continuidade de um dissenso, pois numa cultura política liberal exige-se a mesma compreensão também dos descrentes no relacionamento com os religiosos (HABERMAS, 2007b, p. 55).

Para o nosso filósofo, a assimetria é contrabalançada quando se faz ao cidadão secular uma imputação de tolerância de outro tipo: “para a consciência secular isso implica, contudo, a exigência de determinar, de modo autocrítico, a relação entre fé e saber” (HABERMAS, 2007a, p. 293). De maneira geral, espera-se do cidadão secular a não coincidência entre seu saber de mundo e a visão de mundo religiosa, a qual não se encaixando em sua perspectiva de racionalidade acaba fazendo com que o não-crente compreenda a tradição religiosa como irracional. Assim, é preciso que o cidadão secular supere essa perspectiva a fim de não mais conceber as convicções religiosas como irracionais. Esse é um exercício que demanda grande esforço ao cidadão secular o qual deve ser aliado a uma auto-reflexão de suas relações, o que para Habermas, seria capaz de contrabalançar a carga assimétrica que ele afirma existir no trato tolerante entre crentes e não crentes. Segundo nosso pensador, o Estado secular somente pode garantir a tolerância entre seus cidadãos “quando for capaz de assegurar, na esfera pública política, que o pluralismo de cosmovisões se desenvolva sobre a base do respeito mútuo” (HABERMAS, 2007a, p. 293). Dessa forma, na esfera pública, diante de assuntos polêmicos, abrem-se as portas para que sejam expostos, numa linguagem religiosa, argumentos que “podem abrir os olhos de outros cidadãos para um aspecto até então negligenciado, de tal sorte que eles podem influenciar a formação da maioria” (HABERMAS,

2007a, p. 294). Pretende-se, com isso, assegurar a participação de cidadãos crentes na esfera pública intervindo na formação de opinião através de uma linguagem religiosa.

A neutralidade do Estado pode ser confirmada quando se assegura a liberdade de religião. Contudo, essa neutralidade é ameaçada frequentemente pelo predomínio de uma cultura da maioria que pode vir abusar de seu poder a fim de determinar, de acordo com seus próprios interesses, o que pode valer como a cultura política obrigatória para todos. De acordo com o nosso filósofo, “a substância moral dos princípios da constituição é assegurada por procedimentos que devem sua força legitimadora à imparcialidade e à consideração equitativa de interesses” (HABERMAS, 2007a, p. 295), com isso, busca-se a não violação do mandamento da neutralidade estatal. Habermas afirma que a tolerância religiosa além de ser pioneira para o surgimento das democracias também é um estímulo que direitos culturais sejam introduzidos, lembrando que a luta pelo reconhecimento de minorias religiosas na comunidade política desperta semelhante pretensão de inclusão em outros grupos discriminados. Sob o prisma de uma inclusão equitativa de todos os cidadãos “a discriminação religiosa, qualquer que seja ela, continua sendo discriminação, não se distinguindo de outros tipos de discriminação: cultural, linguística, étnica, racista, sexual ou física” (HABERMAS, 2007a, p. 297), daí a propagação da tolerância religiosa ser compreendida como um modelo para a introdução de outros tipos de direitos culturais:

Os direitos culturais, do mesmo modo que o exercício da religião, têm por objetivo garantir a todos os cidadãos um acesso equitativo às comunicações, tradições e práticas de uma comunidade que eles julgam necessária para o exercício e a manutenção de sua identidade pessoal. Tal fato não precisa limitar-se apenas a grupos de procedência, podendo incluir também entornos *eleitos*. É certo que, em muitos casos, membros de minorias nacionais, linguísticas ou étnicas, atribuem aos meios e possibilidades da reprodução desejada dos próprios idiomas e formas de vida grande importância, a qual não é menor que a importância atribuída, por minorias religiosas, à liberdade de associação, à transmissão da doutrina religiosa e ao exercício de seu culto. Por isso, a luta pela igualdade de direitos da comunidade religiosa proporciona, seja na teoria política, seja na jurisprudência, argumentos e impulsos para o conceito de uma “cidadania estatal multicultural” (HABERMAS, 2007a, p. 298).

Com efeito, assim como as práticas e convicções religiosas são responsáveis de forma decisiva para autocompreensão ética dos cidadãos religiosos, outros grupos culturais atribuem relevância às tradições linguísticas e culturais para a formação e manutenção da identidade pessoal de seus membros para que possam se autocompreender, de forma que consigam manter uma identidade própria. Para Habermas, os direitos culturais devem ser exigidos e

introduzidos através de uma política de reconhecimento que, semelhante ao modelo da liberdade de religião, deve proporcionar o exercício de direitos subjetivos que garantam a inclusão completa do cidadão, de modo que todos possam ter “um acesso equitativo aos entornos culturais, às tradições e relações interpessoais à medida que são essenciais para a formação e a garantia de sua identidade pessoal” (HABERMAS, 2007a, p. 299). Da mesma forma que se espera o trato tolerante entre crentes e não-crentes como uma via de mão dupla, para a consecução de um multiculturalismo com a autoafirmação cultural de grupos com identidade própria, espera-se um reconhecimento recíproco do cidadão a outros grupos, de forma que se promova uma integração entre todos os cidadãos, para que possam se entender, acima de tudo, como cidadãos do Estado, pertencentes a uma mesma comunidade política a qual todos estão integrados indistintamente com igualdade de direitos.

A crítica de Habermas se acentua ao que ele chama de caráter paternalista da tolerância. Nesse sentido, “paternalista é a unilateralidade da declaração de que o governante soberano ou a cultura majoritária por livre decisão está disposta a ‘suportar’ uma prática desviante da minoria” (HABERMAS, 2006, p. 28). Como exemplo cita o Editto de Nantes, em que por ato do rei da França Henrique IV “permitiu aos huguenotes, uma minoria religiosa, a profissão de sua fé e o exercício de seu culto, sob a condição de não colocarem em dúvida a autoridade da realeza e a supremacia do catolicismo” (HABERMAS, 2006, p. 28). Nesse sentido, a tolerância corresponde ao ato de suportar um fardo, assemelhando-se a que o nosso pensador chamou de “ato de misericórdia”, como se fosse uma demonstração de concessão de um favor. A crítica volta-se justamente à arbitrariedade com que a autoridade fixa o limite do que deve ser tolerado. Para Habermas, em uma democracia, em que os “cidadãos se concedem reciprocamente os mesmos direitos, não há mais lugar para uma autoridade que possa fixar unilateralmente o limite daquilo que é tolerável” (HABERMAS, 2006, p. 28). A constituição de um Estado democrático possui grande responsabilidade no trato tolerante ao traçar os direitos fundamentais de liberdade e igualdade os quais devem ser seguidos por todos os membros da comunidade política:

Em uma democracia liberal, o único padrão comum exigido pela tolerância – a condição sob a qual uma pessoa religiosa tolera um ateu – é a lealdade à constituição. A constituição, para Habermas, é a encarnação política do ideal de uma comunidade moral cujas normas e práticas sejam plenamente aceitas por seus membros. Fidelidade à constituição significa assim fidelidade a uma sociedade na qual o acordo de todos os parceiros livres e iguais é alcançado independentemente de imposição ou manipulação (BORRADORI, 2004, p. 85).

A própria constituição também deve estabelecer os procedimentos a serem adotados no caso de conflito de interpretação da constituição. De acordo com o nosso pensador, uma constituição democrática deve ser capaz de tolerar a resistência de dissidentes que lutam contra decisões que entendem injustas, ainda que produzidas de forma legítima. Para Habermas, o Estado democrático é responsável por desfazer o caráter paternalista da tolerância. Numa comunidade democrática, em que os cidadãos concedem direitos iguais uns aos outros, a tolerância deve ser estabelecida pelo diálogo: “o que está sendo tolerado não é estabelecido unilateralmente ou *monologicamente*, mas alcançado dialogicamente por meio do intercâmbio racional entre cidadãos” (BORRADORI, 2004, p. 85). A solução para eventuais embates nos diálogos deve ser articulada racionalmente, havendo espaço para constante revisão de argumentos dos atores envolvidos. Dessa forma, os limites da tolerância “devem ser estabelecidos pelos próprios cidadãos implicados por meio do uso público da razão. O único critério para estabelecer esses limites é o da prática da justificação pública aberta e inclusiva” (WERLE, 2008, p. 154). A legitimidade se encontra no uso público da razão uma vez que será legítima a norma que pode ser reconhecida por todos os cidadãos quando fizerem o uso público da razão a fim de chegarem a um acordo racional sobre o que é discutido. Assim, a tolerância deve operar-se por meio do uso público da razão funcionando como uma forma de igualdade entre cidadãos, refletindo uma plena inclusão do outro:

Ou seja, a delimitação da tolerância como prática de reconhecimento deve dar-se por meio da razão pública, que tem de ter “o sentido inclusivo de uma prática de autolegislação que engloba igualmente todos os cidadãos. Inclusão quer dizer que a coletividade política permanece aberta para aceitar como membros os cidadãos de qualquer origem sem incorporar o outro na uniformidade de uma comunidade do povo homogênea” (HABERMAS, 2002[b], p. 134-135). Na razão pública os cidadãos devem fornecer-se reciprocamente os critérios para avaliar a legitimidade das reivindicações por reconhecimento. Ela funciona como instância cognitiva e normativa de teste para os interesses, valores e normas, submetendo-os ao crivo da reflexão crítica a fim de gerar acordos racionalmente motivados (isto é, fundamentados em boas razões) sobre questões pragmáticas, éticas e morais (WERLE, 2008, p. 168).

Em uma democracia, diante do pluralismo cultural, é necessário que haja espaço para relações de reconhecimento recíproco entre os diferentes cidadãos de modo que possa existir uma aproximação das variadas tradições e identidades para se garantir um trato reflexivo digno entre todos os cidadãos que se reconhecem como iguais. Nesse aspecto: “os limites da tolerância devem ser demarcados no plano horizontal dos cidadãos livres e iguais que se autocompreendem simultaneamente como destinatários e co-autores do direito” (WERLE,

2008, p. 154). Habermas ressalta a necessidade do reconhecimento recíproco entre os cidadãos como sujeitos iguais: “O princípio da tolerância só se livra da suspeita de ser uma tolerância arrogante, se as partes em conflito se colocarem em um plano de igualdade de condições e alcançarem um entendimento *recíproco*” (HABERMAS, 2009, p. 72)³² (tradução nossa). Para o nosso filósofo, em uma democracia, cabe aos próprios afetados participarem do processo que conduz à tomada de decisões, o que nesse caso nos leva a garantir espaço para que as minorias possam levantar seus argumentos, indo além da mera aplicação de uma norma, a fim de resguardar a liberdade de manifestação religiosa:

Claro que a tolerância não é apenas uma questão de promulgação e aplicação da lei; deve ser praticada na vida cotidiana. Tolerância significa que os crentes de uma confissão, os crentes de outra e os não crentes concedem-se mutuamente o direito de ter convicções, práticas e formas de viver que eles próprios rejeitam. Tal concessão deve apoiar-se em uma base comum de reconhecimento mútuo, através da qual podem salvar dissonâncias que se repelem entre si (HABERMAS, 2009, p. 72)³³ (tradução nossa).

Habermas alerta que não se trata de uma valorização de uma forma de vida que pareça estranha ou de uma cultura em detrimento de outras, mas sim, que a tolerância corresponde a um respeito a visões de mundo que possam ser compreendidas como falsas, bem como, o respeito a costumes de vida que nos pareçam estranhos. Nosso filósofo acredita que a base para o reconhecimento mútuo entre cidadãos, a fim de promover a tolerância, se dá pela consciência da necessidade de se formar uma comunidade inclusiva de cidadãos com iguais direitos, de modo que cada um deva prestar contas aos outros por suas manifestações e ações políticas. Assim, aposta em uma sociedade que seja inclusiva, onde a igualdade de cidadania e a diferença cultural se complementem de forma justa. No Estado democrático, a liberdade de religião deve ser concebida como um direito fundamental, de modo que as minorias religiosas deixem de ser meramente suportadas ou fiquem a cargo da benvolência de um governante. A definição do que deve ser tolerado só é possível com a ajuda de um procedimento que seja deliberativo e inclusivo de todos os cidadãos, sem qualquer distinção, numa formação de vontade democrática.

³² “El principio de la tolerancia sólo se libra de la sospecha de ser una tolerancia arrogante si las partes en conflicto se ponen en un plano de igualdad y llegan a un entendimiento *recíproco*”.

³³ “Claro que tolerancia no es sólo una cuestión de promulgación y aplicación de la ley; ha de ser practicada en la vida cotidiana. Tolerancia significa que los creyentes de una confesión, los creyentes de otra y los no creyentes se conceden mutuamente el derecho a tener convicciones, prácticas y formas de vida que ellos mismos rechazan. Tal concesión ha de apoyarse en una base común de reconocimiento mutuo, gracias a la cual pueden salvarse disonancias que se repelen entre sí”.

3.3 Religiosos e não-religiosos numa sociedade mundial pós-secular

As tradições religiosas permanecem vivas mesmo diante do advento da modernidade, o que acaba contrariando as teses que previam o fim da religião com o avanço da modernidade. Verificamos uma retomada das tradições religiosas para o enfrentamento da modernização social a fim de não se renderem. Nessa ótica, Habermas afirma que “não há nenhuma conexão global entre a modernização social e o aumento da perda da importância da religião, uma conexão que seria tão estreita que poderíamos contar com o desaparecimento da religião” (HABERMAS, 2010b, p. 1)³⁴ (tradução nossa). Ressalta que a religião nas sociedades modernas tiveram um grande poder de formação de cultura ao longo dos séculos, proporcionando o desenvolvimento cultural em várias regiões do mundo, com destaque para a introdução do conceito de direitos humanos. Para o nosso pensador, a auto-compreensão ocidental da modernidade surgiu exatamente pelo confronto com as tradições religiosas. Assim, ao discutirmos sobre os fundamentos de uma ordem internacional mais justa, já não é possível realizá-lo de forma unilateral, isto é, unicamente pela perspectiva ocidental secularizada. É necessário proporcionar condições simétricas para esses discursos se tornem habituais com atores globais: “O Ocidente é um participante entre outros, e todos os participantes devem estar dispostos a ser iluminados por outros sobre os seus respectivos pontos cegos” (HABERMAS, 2010b, p. 1)³⁵ (tradução nossa). Diante da consciência reflexiva da modernidade ocidental nos deparamos com duas formas modernas de consciência religiosa:

[...] por um lado, um fundamentalismo que quer se retirar do mundo moderno ou se vira de forma agressiva em direção a ele; por outro, uma fé reflexiva que se relaciona com outras religiões e respeita as percepções falíveis das ciências institucionalizadas, bem como os direitos humanos. Esta fé ainda está ancorada na vida de uma congregação e não deve ser confundida com as novas formas, desinstitucionalizadas de uma religiosidade inconstante que tem se retirado inteiramente na subjetividade (HABERMAS, 2010b, p. 2)³⁶ (tradução nossa).

³⁴ “[...] there is no global connection between societal modernization and religion’s increasing loss of significance, a connection that would be so close that we could count on the disappearance of religion.”

³⁵ “The West is one participant among others, and all participants must be willing to be enlightened by others about their respective blind spots.”

³⁶ “[...] on the one hand, a fundamentalism that either withdraws from the modern world or turns aggressively toward it; on the other, a reflective faith that relates itself to other religions and respects the fallible insights of the institutionalized sciences as well as human rights. This faith is still anchored in the life of a congregation and should not be confused with the new, deinstitutionalized forms of a fickle religiosity that has withdrawn entirely into the subjective.”

O fundamentalismo religioso é encarado com temor diante da não abertura ao diálogo e da explícita exaltação à intolerância com aqueles que professam outra religião e com os não religiosos. Tal postura vem gerado conflitos armados e atentados terroristas em diversas partes do mundo. Não há mais espaço para esse tipo de postura em nossa sociedade cada vez mais diversificada culturalmente com a presença de diferentes visões de mundo. Nas democracias o cidadão religioso deve ser compreendido como igual a qualquer outro cidadão, podendo manifestar suas crenças, expor sua identidade, atuar como todo cidadão no processo político, exigindo-se assim um tratamento respeitoso ao cidadão crente: “a exigência de respeito visa não só a igualdade das condições de vida, mas também a proteção da integridade das tradições e formas de vida que os membros de grupos que foram discriminados podem reconhecer-se a si próprios” (HABERMAS, 1994, p. 128). Assim, nosso pensador chama a atenção para a adoção de uma postura que ele denomina de pós-secular, a qual deve ser aliada à percepção pós-metafísica do mundo para que se possa reconhecer potenciais conteúdos semânticos nas tradições religiosas que, em meio a uma discussão política, venham a contribuir para a sociedade democrática, com a ressalva que esses conteúdos devem ser traduzidos para uma linguagem secular acessível a todos os cidadãos quando se tratar de decisões provenientes das instituições do Estado:

Em reconhecimento ao fato de que a religião não esmoreceu sob as pressões da modernização, Habermas tem cada vez mais salientado a importância de cultivar uma postura “pos-secular”, uma abordagem que conta com a contínua vitalidade mundial da religião e enfatiza a importância de “traduzir” os conteúdos éticos das tradições religiosas, com vista à sua incorporação em uma perspectiva filosófica “pós-metafísica”. A postura pós-secular olha para fontes religiosas de sentido e motivação como um aliado útil e mesmo indispensável para enfrentar as forças do capitalismo global, enquanto sublinha a diferença fundamental entre fé e conhecimento. As práticas religiosas e as perspectivas que oferecem, conclui Habermas, continuam a ser as principais fontes dos valores que nutrem uma ética de cidadania multicultural, comandando a solidariedade e o respeito entre todos. No entanto, para que os “potenciais semânticos vitais de tradições religiosas” possam ser disponibilizados para a cultura política mais ampla (e, em particular, no âmbito das instituições democráticas), eles devem ser traduzidos para uma linguagem secular e uma “linguagem universalmente acessível”, uma tarefa que cabe não só aos cidadãos religiosos, mas para todos os cidadãos - tanto religiosos como seculares - envolvidos no uso público da razão. (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011, p. 4-5)³⁷ (tradução nossa).

³⁷ “In recognition of the fact that religion has not withered away under the pressures of modernization, Habermas has increasingly stressed the importance of cultivating a “postsecular” stance, an approach that both reckons with the continuing global vitality of religion and emphasizes the importance of “translating” the ethical insights of religious traditions with a view to their incorporation into a “posmetaphysical” philosophical perspective. The postsecular stance looks to religious sources of meaning and motivation as both a helpful and even indispensable ally in confronting the forces of global capitalism, while underscoring the crucial difference between faith and knowledge. Religious practices and perspectives, Habermas concludes, continue to be key sources of the values that nourish an ethics of multicultural citizenship, commanding both solidarity and equal respect. Yet, in order for the “vital semantic potentials from religious traditions” to be made available for wider political culture (and,

Habermas afirma que apesar da postura pós-secular, que corresponde a uma mudança de atitude em relação à religião, esse posicionamento não altera o fato de que “o pensamento pós-metafísico é um pensamento secular que insiste em distinguir fé do conhecimento como dois modos essencialmente diferentes de pretensão de verdade” (HABERMAS, 2010b, p. 5)³⁸ (tradução nossa). Assim, denomina-se pós-secular a situação em que a razão secular juntamente com a consciência religiosa tornaram-se auto-reflexivas e capazes de se relacionarem reciprocamente através de um diálogo aberto. De acordo com o nosso filósofo, o pensamento pós-metafísico “permanece secular, mesmo em uma situação descrita como ‘pos-secular’; mas nesta situação diferente, ele pode se tornar ciente de um auto-engano secularista” (HABERMAS, 2010b, p. 3)³⁹ (tradução nossa). Nessa perspectiva, o pensamento pós-metafísico “deve adotar uma atitude ao mesmo tempo agnóstica e receptiva diante da religião, ou seja, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis sem com isso comprometer sua autocompreensão secular” (ARAUJO, 2012, p. 23). De acordo com Habermas, o termo pós-metafísico corresponderia a uma expressão genealógica adotando o ponto de vista dos participantes, já a expressão pós-secular é um predicado sociológico que possui a perspectiva do observador, buscando uma mudança de consciência da sociedade. O pensamento pós-metafísico não é incompatível com a posição pós-secular, pelo contrário, para Habermas ambos se complementam e devem caminhar juntos para a correta compreensão da nossa sociedade, numa atitude auto-reflexiva capaz de resolver mal-entendidos oriundos da secularização da sociedade:

[...] a expressão “pós-secular” não é um predicado genealógico mas sociológico. Eu uso essa expressão para descrever as sociedades modernas que têm de contar com a permanência da existência de grupos religiosos e da relevância das diferentes tradições religiosas, mesmo que as próprias sociedades sejam amplamente secularizadas. Na medida em que eu descrevo como “pós-secular”, não a sociedade mesma, mas uma mudança correspondente de consciência nela, o predicado também pode ser usado para se referir a uma auto-compreensão modificada das sociedades em grande parte secularizadas da Europa Ocidental, Canadá, ou Austrália. Esta é a causa de seu mal-entendido. Neste caso, “pós-secular” refere-se, como “pós-metafísico”, a um cesura na história das mentalidades. Mas a diferença é que usamos

in particular, within democratic institutions), they must be translated into a secular idiom and a “universally accessible language,” a task falls not only to religious citizens but to all citizens – both religious and secular – engaged in the public use of reason.”

³⁸ “postmetaphysical thinking is a secular thinking that insists on distinguishing faith and knowledge as two essentially different modes of taking-to-be-true.”

³⁹ “Postmetaphysical thinking remains secular even in a situation depicted as ‘postsecular’; but in this different situation, it may become aware of a secularistic self-misunderstanding.”

o predicado sociológico como uma descrição do ponto de vista do observador, enquanto nós usamos o predicado genealógico a partir da perspectiva de uma pessoa que compartilha do objetivo da auto-compreensão. (HABERMAS, 2010b, p. 3-4)⁴⁰ (tradução nossa).

Nosso pensador afirma que conteúdos religiosos essenciais para a linguagem da filosofia passaram por um longo processo de tradução que começou no final da antiguidade. Conceitos provenientes das tradições religiosas como liberdade, justiça, pessoa, individualidade, solidariedade, comunidade, emancipação, entre outros foram apropriados pela filosofia. Habermas acredita que esse processo de apropriação de potenciais semânticos da tradição religiosa não se esgotou, uma vez que encontramos o trabalho de autores como Bloch, Benjamin, Levinas e Derrida que falam a favor de uma produção contínua do referido esforço filosófico de tradução. Dessa forma, para a manutenção e sucesso desse trabalho deve haver “uma mudança de atitude em favor de uma relação dialógica, aberta à aprendizagem, com todas as tradições religiosas, e uma reflexão sobre a posição do pensamento pós-metafísico entre as ciências e a religião” (HABERMAS, 2010b, p. 4)⁴¹ (tradução nossa).

O pensamento pós-metafísico encontra-se com as tradições religiosas que fazem com que suas vozes sejam ouvidas nos debates sobre a auto-compreensão da modernidade. A auto-compreensão da filosofia em relação às tradições religiosas deve estar relacionada com a noção do pensamento pós-metafísico entendendo a ciência e a religião “como o resultado de um processo de aprendizagem em que a ‘fé’ e ‘conhecimento’ (pelo menos visto da perspectiva de sua história no Ocidente) se envolveram entre si” (HABERMAS, 2010b, p. 6)⁴² (tradução nossa). O que se pretende é o reconhecimento de que o pensamento auto-reflexivo tem suas raízes comuns com as grandes religiões axiais. Para o nosso pensador, “Há um certo auto-engano no auto-entendimento secularista de uma filosofia ‘científica’ que se vê

⁴⁰ “[...] the expression ‘postsecular’ is not a genealogical but a sociological predicate. I use this expression to describe modern societies that have to reckon with the continuing existence of religious groups and the continuing relevance of the different religious traditions, even if the societies themselves are largely secularized. Insofar as I describe as ‘postsecular’, not society it-self, but a corresponding change of consciousness in it, the predicate can also be used to refer to an altered self-understanding of the largely secularized societies of Western Europe, Canada, or Australia. This is the cause of your misunderstanding. In this case, ‘postsecular’ refers, like ‘postmetaphysical’, to a caesura in the history of mentality. But the difference is that we use the sociological predicate as a description from the observer’s perspective, whereas we use the genealogical predicate from the perspective of a one who shares in the goal of self-understanding.”

⁴¹ “a change of attitude in favor of a dialogical relationship, open to learning, with all religious traditions, and a reflection on the position of postmetaphysical thinking between the sciences and religion.”

⁴² “as the result of a learning process in which ‘faith’ and ‘knowledge’ (at least viewed from the perspective of their history in the West) have engaged one another.”

exclusivamente como a herdeira da filosofia grega e como uma adversária natural de religião” (HABERMAS, 2010b, p. 6)⁴³ (tradução nossa). Nessa ótica, verificamos que o caráter religioso das origens platônica da filosofia é entendido de forma incorreta, isso porque, de acordo com o nosso filósofo “a subida para as ideias é um verdadeiro caminho para a salvação, o que caracteriza a filosofia grega [...], e que é um fenômeno paralelo com outras cosmologias e religiões do Leste Asiático (como o confucionismo e o budismo)” (HABERMAS, 2010b, p. 6)⁴⁴ (tradução nossa). Porém, com Aristóteles, a filosofia grega passou a assumir uma orientação secular e científica. Outro erro do auto-entendimento secularista se deve ao fato que ele suprime rastros conceituais originários da tradição religiosa. Assim, afirma nosso pensador:

Em suas formas políticas e espirituais, a modernidade não é um *mero* resultado da secularização, um resultado que *permanece* dependente de suas raízes teológicas - nesse caso, não teria *aprendido* nada. Nem o pensamento de que, desde então, tem operado sob a premissa *etsi deus non daretur* [como se não houvesse Deus] deve-se a uma mera separação da herança teológica que continua se opondo. Para os níveis desta genealogia que foram criticamente superados entram na auto-compreensão pós-metafísica que se vê como o resultado de processos de aprendizagem. A conscientização crítica se junta a uma memória redentora (HABERMAS, 2010b, p. 6)⁴⁵ (tradução nossa).

De acordo com Habermas, o secularismo é responsável por levar a filosofia a extravios de seu auto-entendimento como ciência. Afirma que filosofar é uma atividade científica, porém adverte que a “previsão de ‘cientificidade’ de argumentação filosófica não significa que o trabalho de generalização da filosofia de auto-compreensão se esgota na ciência” (HABERMAS, 2010b, p. 7)⁴⁶ (tradução nossa). Isso porque o caminho da filosofia é o da auto-reflexão, o que a faz ser entendida como uma disciplina e não como uma ciência normal ao lado de outras ciências, razão pela qual, não se mostra indiferente às tentativas de auto-

⁴³ “There is a certain self-deception in the secularist self-understanding of a “scientific” philosophy that sees itself exclusively as the heir of Greek philosophy and as a natural adversary of religion.”

⁴⁴ “the ascent to the ideas is a genuine path to salvation, which characterizes Greek philosophy [...], as a phenomenon parallel to other East Asian cosmologies and religions (such as Confucianism and Buddhism).”

⁴⁵ “In its political and spiritual forms, modernity is not a *mere* result of secularization, a result that *remains* dependent on its theological roots — for in that case, one would not have *learned* anything. Nor does the thinking that since then has operated under the premise *etsi deus non daretur* [as if there were no God] owe itself to a mere separation from the theological heritage to which it remains in opposition. For the levels of this genealogy that have been critically overcome enter the postmetaphysical self-understanding that sees itself as the result of learning processes. Consciousness-raising critique joins a redemptive memory.”

⁴⁶ “predicating ‘scientificity’ of philosophical argumentation does not mean that philosophy’s generalizing labor of self-understanding is exhausted in science.”

compreensão de outras culturas. Daí também ser necessário que se proceda a uma auto-compreensão sobre o pensamento pós-metafísico a fim de superar sua própria mentalidade secular para que possa ter um alcance universal já que “a tentativa de reconstrução do pensamento pós-metafísico é uma proposta meta-filosófica que é de aplicar, não só para o pensamento ocidental, mas ao pensamento contemporâneo em geral” (HABERMAS, 2010b, p. 7)⁴⁷ (tradução nossa). Dessa forma, o pensamento pós-metafísico, assim como todas as outras contribuições filosóficas, também deve estar exposto a discussões críticas.

De acordo com o nosso pensador, o pensamento pós-metafísico precisa ser crítico diante das sedução do secularismo, devendo abordar a religião “como uma ‘configuração intelectual contemporânea’ que não pode ser adequadamente compreendida se for observada exclusivamente do ponto de vista epistemológico” (HABERMAS, 2010b, p. 8)⁴⁸ (tradução nossa).

A fim de superar uma possível “redução cognitivista” da religião, Habermas volta seus estudos para o mito e o ritual. Demonstra, assim, interesse pela complexidade do ritual nas tradições religiosas, buscando entender porque o ritual sobrevive nas práticas de culto das religiões do mundo. Diante de outras visões de mundo, a religião se distingue justamente pela prática do ritual. De acordo com o nosso pensador, as religiões não sobrevivem sem as atividades de culto de uma congregação, sendo sua característica distintiva a qual deve ser reconhecida e respeitada: “A filosofia só pode reconhecer a religião como uma configuração diferente no entanto contemporânea se levar a sério esse elemento arcaico, sem desvalorizá-lo *a fortiori*” (HABERMAS, 2010b, p. 5)⁴⁹ (tradução nossa). O ritual tem sido compreendido como uma fonte de solidariedade social a qual não é acessível por qualquer outro meio, responsável pela propagação de uma igualdade de respeito para todos. Habermas chama a atenção para a distinção entre os rituais religiosos e os movimentos cívicos de solidariedade, os quais são considerados rituais não-religiosos, como por exemplo, as práticas de voluntariado servindo sopas aos moradores de rua, visitando detidos em prisões, ajudando a

⁴⁷ “the attempted reconstruction of postmetaphysical thinking is a meta-philosophical proposal that is to apply, not only to Western thought, but to contemporary thought in general.”

⁴⁸ “as a “contemporary intellectual configuration” that cannot be properly understood if it is observed solely from the epistemological standpoint.”

⁴⁹ “Philosophy can only recognize religion as a different and yet contemporary configuration of spirit if it takes this archaic element seriously, without devaluing it *a fortiori*.”

construir casas aos desabrigados. Acredita que não se deve chamar de ritual tais condutas cívicas repetitivas, em que pese a presença de solidariedade entre os participantes:

Esta forma [ritual não-religioso] distingue-se, em primeiro lugar, pela *ausência de uma relação com o mundo* em uma prática comum auto-referencial que gira em torno de si mesma. Em segundo lugar, distingue-se pelo *conteúdo semântico holístico* de um uso indiferenciado, ou ainda não diferenciado proposicionalmente, de diferentes símbolos icônicos (tais como a dança e o canto, representações, decorações, pinturas corporais, etc.). Gostaria de afirmar que hoje, apenas as congregações religiosas, por meio de suas práticas de culto, continuam abertas à experiências arcaicas deste tipo. Essas experiências permanecem fechadas para aqueles que não tem sensibilidade religiosa; como nós, temos que nos contentar com experiências estéticas como um substituto altamente sublimado (HABERMAS, 2010b, p. 9)⁵⁰ (tradução nossa).

Habermas, pretende assim, confrontar a tese que sustenta a perda de relevância da religião com o avanço da modernização da sociedade. Assim, afirma que atualmente podemos destacar três fatores responsáveis pela impressão de um “resurgimento da religião” em nível mundial: “a expansão missionária das grandes religiões (a), a exacerbação fundamentalista (b) e a exploração política do seu potencial para a violência (c)” (HABERMAS, 2009, p. 66)⁵¹ (tradução nossa). Para o nosso filósofo, não se pode dizer que a religião perdeu sua relevância, nem que perdeu seu espaço político ou cultural na sociedade e nem mesmo se pode falar em perda de condução de vida pessoal, uma vez que as comunidades religiosas mantêm seu posto mesmo em sociedades amplamente secularizadas. A sociedade moderna deve mudar sua consciência diante das tradições religiosas adotando a postura pós-secular. Mudança essa que é atribuída pelo nosso filósofo por três fatores considerados principais:

A nova descrição das sociedades modernas como “pós-secular” refere-se a uma mudança de consciência que eu atribuo principalmente a três fatores:

(a) Em primeiro lugar, a percepção veiculada pelos meios de comunicação desses conflitos globais que são frequentemente apresentados como antagonismos religiosos que operam uma transformação na consciência pública [...]

(b) Em segundo lugar, a religião ganhou em importância até mesmo dentro do espaço público nacional. Ao dizer isso, não estou pensando, principalmente, na auto-apresentação eficaz que as igrejas fazem nos meios de comunicação, mas no fato de

⁵⁰ “This form distinguishes itself, first, by the *absence of a relation to the world* in a self-referential communal practice circling around itself. Second, it distinguishes itself by the *holistic semantic content* of an undifferentiated, or not yet propositionally differentiated, use of different iconic symbols (such as dance and song, pantomime, decorations, body painting, etc.). I would like to maintain that today, only religious congregations, by way of their cultic practices, keep open the access to archaic experiences of this sort. These experiences remain closed to those who are unmusical in religious matters; the likes of us have to content themselves with aesthetic experiences as a highly sublimated substitute.”

⁵¹ “la difusión misionera de las grandes religiones (a), su agudización fundamentalista (b) y la instrumentalización política de su potencial de violencia (c)”

que na vida política das comunidades religiosas assumem cada vez mais o papel de intérpretes [...]

(c) A imigração de trabalhadores e refugiados, procedentes principalmente de países com culturas tradicionais bem definidas, constituem o terceiro estímulo para uma mudança de consciência da população. Desde o século XVI a Europa teve de aprender a lidar com as divisões *confessionais* surgidas em sua própria sociedade e sua própria cultura. Como resultado da imigração, as dissonâncias mais estridentes entre diferentes *religiões* aparecem ligadas aos desafios de um *pluralismo de formas de vida* que é típico nas sociedades de acolhimento. Um desafio que vai além dos desafios de um *pluralismo de crenças*. (HABERMAS, 2009, p. 68-69)⁵² (tradução nossa).

No que diz respeito aos novos fluxos migratórios, Habermas destaca dois problemas que são colocados aos Estados: “Em primeiro lugar, os imigrantes naturalizados de uma cultura diferente devem ser integrados social e economicamente, e deve ser dado espaço para a afirmação da sua identidade coletiva” (HABERMAS, 2010b, p. 10)⁵³ (tradução nossa). Em segundo lugar, os estrangeiros não-naturalizados, em parte imigrantes ilegais, “que não gozam de direitos de cidadania têm que ser colocados em pé de igualdade com os cidadãos nacionais, pelo menos no que diz respeito a seu status legal” (HABERMAS, 2010b, p. 10)⁵⁴ (tradução nossa). Os princípios constitucionais de um Estado devem ser estendidos aos imigrantes independente de sua cultura ou cosmovisão. É preciso aprender a lidar com o pluralismo cultural de visões de mundo de forma que o princípio jurídico de igualdade de direitos seja aplicado à todos indistintamente, a fim de promover uma sociedade mundial multicultural.

⁵² “La nueva descripción de las sociedades modernas como ‘postseculares’ hace referencia a un *cambio de conciencia* que yo atribuyo, sobre todo, a tres fenómenos:

(a) En primer lugar, la percepción transmitida por los medios de comunicación de aquellos conflictos planetarios que con frecuencia son presentados como antagonismos religiosos opera una transformación en la conciencia pública [...]

(b) En segundo lugar, la religión gana en importancia incluso dentro del espacio público nacional. Al decir esto no estoy pensando, primordialmente, en la autoapresentación eficaz que las iglesias hacen en los medios, sino en la circunstancia de que en la vida política las comunidades religiosas asumen cada vez más el papel de intérpretes [...]

(c) La inmigración de trabajadores y de refugiados, procedentes sobre todo de países con culturas tradicionales bien marcadas, constituiría el tercer estímulo para un cambio de conciencia de la población. Desde el siglo XVI Europa tuvo que aprender a arreglárselas con las divisiones *confesionales* surgidas en su propia sociedad y en su propia cultura. Como consecuencia de la inmigración, las disonancias más estridentes entre distintas *religiones* aparecen unidas a los retos de un *pluralismo de formas de vida* que es típico en las sociedades de acogida. Un desafío que va más allá de los desafíos de un *pluralismo de creencias*.”

⁵³ “First, the naturalized immigrants from a different culture must be integrated socially and economically, and they must be given space for the assertion of their collective identity.”

⁵⁴ “who do not enjoy citizenship rights have to be put on an equal footing with national citizens, at least as concerns their civil law status.”

A postura pós-secular defendida por Habermas permite a adoção da posição de participante e não de observador. Tal perspectiva nos leva a questionar como devemos nos entender na nossa condição de membros de uma sociedade pós-secular e o que temos que esperar uns dos outros para que os Estados possam promover o exercício de uma civilidade no trato dos cidadãos entre si, principalmente nos casos de diversidade cultural e de pluralidade de visões de mundo. Todos os cidadãos, no Estado democrático, devem se reconhecer como membros de uma mesma entidade política, respeitando as diferentes identidades, diversidades culturais e diferenças em relação as visões de mundo:

As várias subculturas religiosas têm de deixar livre de seu abraço seus membros individuais, para que eles possam reconhecer-se reciprocamente na sociedade civil como cidadãos do Estado, isto é, como sujeitos e membros de uma mesma entidade política. Como cidadãos de um Estado democrático que são, eles dão a si mesmos as leis sob as quais eles podem manter, na sua condição de membros privados da sociedade civil, sua própria identidade em relação a cultura e visão de mundo, e respeitar uns aos outros. Esta nova relação entre o Estado democrático, sociedade civil e autonomia subcultural seria a chave para a correta compreensão dos motivos que hoje competem entre si, mas o que eles devem fazer é se completarem (HABERMAS, 2009, p. 71-72)⁵⁵ (tradução nossa).

Nosso pensador critica a inclusão sem compromisso das minorias em uma cultura política dominante. Assim, simpatiza com os multiculturalistas que defendem uma adaptação do sistema jurídico à reinvidicação de um tratamento igualitário que se estenda às minorias, de forma que seja sensível às diferenças e contrário a uma assimilação forçada e a um desenraizamento cultural das minorias. Nesse contexto, afirma nosso pensador: “O Estado laico não deve promover a inclusão das minorias em uma comunidade igualitária de cidadãos do Estado de uma maneira tão contundente que retire os indivíduos de contextos particulares onde eles criam a sua identidade” (HABERMAS, 2009, p. 74)⁵⁶ (tradução nossa). Contudo, o que se verifica é que as minorias acabam ficando submetidas aos imperativos de uma cultura majoritária. A resposta para o fim dessa submissão é a inclusão política de todos os cidadãos, sem que haja distinção de cor, sem consideração de origem cultural e de filiação religiosa.

⁵⁵ “Las diversas subculturas religiosas han de dejar libres de su abrazo a sus miembros individuales, a fin de que éstos puedan reconocerse reciprocamente en la sociedad civil como ciudadanos del Estado, es decir, como sujetos y miembros de la misma entidad política. Como ciudadanos del Estado democrático que son, se dan a sí mismos las leyes bajo las cuales pueden mantener, en su condición de miembros privados de la sociedad civil, su propia identidad en lo tocante a lo cultural y a la visión del mundo, y respetarse mutuamente. Esta nueva relación entre el Estado democrático, la sociedad civil y la autonomía subcultural sería la clave para la correcta comprensión de los motivos que hoy compiten entre sí, aunque lo que deberían hacer es completarse.”

⁵⁶ “El Estado laico no debe impulsar la incorporación de las minorias en una comunidad igualitaria de ciudadanos del Estado de una forma tan contundente que arranque a los individuos de los contextos particulares donde crean su identidad.”

Com isso, busca-se uma convivência civilizada entre os cidadãos em suas diferenças dentro de uma sociedade liberal, sendo assim, capazes de se entenderem nas mais variadas questões, sejam elas políticas, culturais, religiosas, entre outras.

No que diz respeito à religião, Habermas condena os críticos que defendem a retirada da religião do âmbito público da política para seguir exclusivamente o campo privado, por ser, sob o ponto de vista cognitivo, uma “figura de espírito” historicamente superada. Para esses críticos, a religião deve ser tolerada “mas ela não pode empunhar a exigência de ser levada a sério como um recurso cultural que contribui para a auto-compreensão da modernidade contemporânea” (HABERMAS, 2009, p. 77)⁵⁷ (tradução nossa). Nosso pensador, de forma oposta, entende que as tradições religiosas são responsáveis por contribuições à nossa modernidade. Afirma que as religiões prestam contribuições relevantes na formação de opinião e da vontade política, inclusive em sociedades amplamente secularizadas. Defende uma tomada de consciência secularista e religiosa visando uma auto-compreensão para implementação de uma sociedade pós-secular. Essa mudança de mentalidade é um processo de aprendizagem recíproco em que ambos os lados se complementam e que não pode ser imposto juridicamente.

O cidadão secular não pode confundir a neutralidade do poder estatal com a exclusão de expressões religiosas no âmbito público: “A neutralidade do Estado em relação às diferentes visões de mundo não é, certamente, um argumento contra a aceitação de manifestações religiosas no espaço político público” (HABERMAS, 2009, p. 79)⁵⁸ (tradução nossa). Contudo, no Estado constitucional, todas as normas legais devem ser formuladas em uma linguagem que todos os cidadãos possam entender e que também possam ser justificadas publicamente. Assim, os processos institucionalizados de deliberação e decisão a nível dos parlamentos, tribunais, ministérios e autoridades administrativas devem estar claramente separados da religião, de modo que possam ser pronunciados em uma linguagem acessível a todos. Habermas aponta para a exigência de um filtro responsável pela tradução da linguagem religiosa para uma linguagem secular capaz de alcançar os ouvidos de todos os cidadãos.

⁵⁷ “pero no puede esgrimir la exigencia de ser tomada en serio como recurso cultural que coadyuve a la autocomprensión de la modernidad contemporánea.”

⁵⁸ “La neutralidad del Estado en lo tocante a las distintas visiones del mundo no es ciertamente un argumento contra la aceptación de manifestaciones religiosas en el espacio político público.”

Nosso pensador afirma que existem cidadãos que não são capazes de desdobrar suas convicções morais e seu vocabulário em duas partes, uma profana e outra sagrada, por isso a possibilidade de participação, mesmo com uma linguagem religiosa, dentro da esfera pública. O que já não é possível quando se trata de decisões provenientes das instituições do Estado, as quais devem estar em uma linguagem secular. O Estado democrático não pode se precipitar e reduzir a uma só voz a multiplicidade de vozes públicas pois estará retirando da sociedade os recursos de criação de sentido e identidade de cidadãos. As tradições religiosas, afirma Habermas, possuem forças suficientes para articular intuições morais, especialmente nos setores mais vulneráveis de convivência social. No Estado democrático, o cidadão secular deve encontrar-se em um mesmo plano de igualdade com o cidadão religioso, de modo que ambos possam se reconhecerem mutuamente como membros de uma mesma esfera política.

Habermas fala em princípio da democracia quando os cidadãos se autodeterminam como livres e iguais na sociedade. Para ele o princípio da democracia significa: “que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva” (HABERMAS, 1997a, p. 145). Assim, o referido princípio pretende explicar “o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente” (HABERMAS, 1997a, p. 145). Com isso, busca-se uma igualdade de participação entre os cidadãos num processo de normatização jurídica de forma discursiva com a anuência de todos. Nesse caso, podemos falar em uma perfeita realização do princípio da democracia:

Por uma “perfeita realização” [do princípio da democracia], entendo uma situação política, na qual só entram em vigor aquelas leis que, em processo de normatização discursiva, encontram *de fato* a anuência de todos os sujeitos de direito. A identidade dos destinatários do direito com seus autores, da qual Habermas tanto fala [...], estaria perfeitamente produzida neste modelo. Como a anuência de todos os sujeitos de direito, da qual pode ser derivado todo o direito neste modelo ideal, é uma autodeterminação discursivamente sublimada e, portanto, racional, nenhuma norma pode violar um direito fundamental. Ao contrário, no ato da autodeterminação coletiva racional são, simultaneamente, exercidos e criados direitos fundamentais (ALEXY, 2009, p. 133).

Para o nosso pensador “a ideia da autolegislação *de civis* exige que os que estão submetidos ao direito, na qualidade de destinatários, possam entender-se também enquanto autores do direito” (HABERMAS, 1997a, p. 157). Nesse sentido, cidadãos religiosos, assim como os

cidadãos seculares devem se compreenderem como co-legisladores não simplesmente como destinatários das normas emanadas pelo Estado:

Uma ordem legal é legítima quando salvaguarda a autonomia de todos os cidadãos a um nível igual. Os cidadãos são autônomos apenas se os dirigentes da lei também se puderem ver como os seus autores. E os seus autores são livres apenas enquanto participantes em processos legislativos que são regulados de tal maneira e tomam lugar em formas de comunicação tais que todas as pessoas podem presumir que os regulamentos aprovados dessa maneira merecem uma aprovação motivada geral e racionalmente (HABERMAS, 1994, p. 139).

Com efeito, Habermas afirma que “os cidadãos só são politicamente autônomos na medida em que podem compreender-se *coletivamente* como os autores das leis às quais estão submetidos enquanto destinatários” (AUDARD, 2005, p. 99-100). O cidadão deve se auto-entender como autor das normas jurídicas, dando a si mesmo as leis que deve seguir. Habermas procura “estabelecer as condições pelas quais os próprios cidadãos podem chegar a um ponto de acordo sobre os fundamentos normativos da comunidade política” (WERLE, 2012, p. 171). Assim, é preciso que haja o consentimento público de todos os cidadãos, uma vez que somente “é legítima a normatividade que pode ser reconhecida por todos os cidadãos no uso público da razão” (WERLE, 2012, p. 171). A legitimidade dos direitos resulta da compreensão em que cada membro da comunidade política deve atribuir para si normas as quais devem igualmente ser observadas por todos que, através do uso público da razão, deram seu consentimento. Essa prática em que os cidadãos buscam regular legitimamente sua convivência com os meios do direito, “permite descobrir que direitos os participantes têm que se atribuir mutuamente a partir do momento em que decidem formar uma comunidade regulada pelo direito” (SIEBENEICHLER, 2005, p. 157). Nesse sentido, a legitimidade do direito se dá “mediante um procedimento público e racional de formação da opinião e da vontade” (SIEBENEICHLER, 2005, p. 157). Para tanto é necessário que os cidadãos assumam “a perspectiva de participantes em processos de entendimento nos quais são discutidas as normas justas que nortearão a vida em comum” (SIEBENEICHLER, 1999, p. 167). Daí a importância da igualdade entre cidadãos crentes e não-crentes nesse aspecto, para que ambos se entendam como autores dos direitos que legitimamente cederam de forma democrática para si:

[...] são legítimos os direitos que o próprio membro de uma comunidade de direito se atribuiu, por meio de uma prática comum de autodeterminação de normas juridicamente constituídas. Se os cidadãos devem ser entendidos como *destinatários* das leis, o princípio de legitimidade democrática explicita que esses mesmos

cidadãos devem assumir o papel de *autores* de sua própria ordem jurídica. Habermas descarta assim a possibilidade de haver algo como uma instauração do direito *in abstracto*, pois o código jurídico é configurado e interpretado politicamente, de modo que os cidadãos, que pretendem regular legitimamente sua vida comum com o auxílio do direito positivo, possam atribuir-se “determinados” direitos (MELO, 2011, p. 113).

De acordo com o Habermas, o judaísmo e o cristianismo tiveram um papel importante na genealogia da ideia de igualdade e que hoje em dia não encontram dificuldades nos princípios de uma estrutura igualitária. Contudo, no passado, levantaram pretensões de validade e de configurações exclusivas que se defrontava com as pretensões seculares. Dessa forma, a consciência religiosa foi motivada a seguir na direção de modernização, sendo levada a um processo de auto-reflexão de suas verdades de fé. As comunidades religiosas submeteram sua autocompreensão tradicional a uma revisão crítica da própria consciência religiosa. Com a neutralização do Estado em termos de visão de mundo, tivemos uma resposta política para as guerras religiosas, mantendo assim a força do direito e a ordem estatal. A igualdade entre crentes e não-crentes no Estado democrático é resguardada pela liberdade de religião que também é responsável por impedir que a coletividade pluralista se destruísse diante de conflitos provocados por diferentes visões de mundo. O direito fundamental à liberdade de religião permite ao Estado liberal enfrentar o dissenso entre crentes e não-crentes. Nessa perspectiva, afirma nosso pensador que “Para o Estado, o ponto mais importante nisso tudo consiste em desarmar a destrutividade social inerente a um conflito de visões de mundo lançando mão da neutralização mais ampla possível das suas consequências para a ação” (HABERMAS, 2007a, p. 342-343). É importante que o Estado reconheça a existência do dissenso que perdura, a nível cognitivo, entre cidadãos religiosos e seculares, sendo o grande responsável pelo trato igualitário entre ambos.

A tolerância religiosa aparece como uma solução política para uma coexistência pacífica entre cidadãos crentes e não-crentes de forma que, mesmo tendo boas razões subjetivas para recusar convicções e práticas que pareçam estranhas, o indivíduo deve ter a consciência de que se trata de um dissenso cognitivo. Assim, cada um deve respeitar a diferença do outro, lembrando que nenhum deles é obrigado a aceitar as opiniões que recusa, uma vez que suas próprias certezas e pretensões de verdade continuam intocadas. Nesse sentido, “a tolerância só é necessária, e possível, quando os participantes apoiam sua rejeição sobre uma não-concordância que pode ser prosseguida *de modo razoável*” (HABERMAS, 2007a, p. 342). O Estado democrático depende de uma integração política de seus cidadãos, não havendo espaço

para um trato diferenciado entre seus membros em razão de visões de mundo distintas. Religiosos e não-religiosos devem participar da vida política do seu Estado, uma vez que ambos podem apresentar contribuições significativas que se reflitam positivamente para a sociedade: “Por meio da participação nas controvérsias nacionais sobre questões morais e éticas, as comunidades religiosas podem promover uma autocompreensão pós-secular da sociedade em sua totalidade” (HABERMAS, 2007a, p. 344), o que reforça a vitalidade da religião mesmo em espaços secularizados.

Nosso pensador afirma que “A concessão de iguais liberdades éticas exige a secularização do poder do Estado. Não obstante isso, ela proíbe igualmente a supergeneralização política de uma visão de mundo secularista” (HABERMAS, 2007a, p. 346). O Estado não deve privilegiar determinada visão de mundo em detrimento de outra, devendo resguardar o direito de livre manifestação de todas, sejam elas seculares ou religiosas. Com a adoção da postura pós-secular, o cidadão secularizado reconhece que as imagens de mundo religiosas possuem um potencial de verdade, admitindo o direito do cidadão religioso de apresentar suas contribuições para as discussões públicas fazendo o uso de uma linguagem religiosa. Para Habermas, pode-se inclusive esperar que os cidadãos secularizados participem do esforço na tradução das contribuições religiosas a fim de convertê-las em uma linguagem que seja acessível publicamente. A proposta é que a postura pós-secular se estenda a todos os cidadãos, e que crentes e não-crentes possam conviver em perfeita harmonia numa sociedade mundial pós-secular.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A esfera pública é compreendida como um espaço social no qual os participantes podem apresentar argumentos para um debate público entre todos os cidadãos de forma que não haja exclusão de assuntos e nem de pessoas já que é um espaço aberto para que se possa expor e escutar todas as razões aduzidas. Nessa perspectiva, a religião na esfera pública apresenta uma força argumentativa capaz de proporcionar influências na formação de opinião e da vontade política dos cidadãos. Isso não pode ser encarado como um entrave ao entendimento entre crentes e não-crentes numa democracia, pois para o bom funcionamento da esfera pública é necessário o amplo diálogo entre cidadãos religiosos e não-religiosos. Na esfera pública, todos os participantes devem se entender mutuamente, num processo de discussão pública no qual os argumentos e as razões possam obter o assentimento de todos os concernidos.

Não podemos negar a existência de um dissenso cognitivo entre os cidadãos religiosos e os secularizados, contudo, esse dissenso pode ser amenizado com a adoção da postura pós-secular. Por um lado, o religioso deve fazer uma auto-reflexão de suas práticas e convicções de forma que possa estar aberto a compreender e aceitar a co-existência de outras visões de mundo concorrentes, reconhecendo a primazia do Estado democrático na condução da vida política, das ordens e decisões que vinculam a todos os cidadãos. Por outro lado, o cidadão secularizado não deve encarar a religião como algo arcaico, já ultrapassado e irracional. Pelo contrário, deve reconhecer que a religião pode contribuir no processo democrático ao expressar seus argumentos mesmo em uma linguagem religiosa diante da esfera pública. Quando Habermas adota o termo pós-secular ele pretende uma mudança de mentalidade tanto das tradições religiosas quanto da consciência secular de modo que ambos possam de forma auto-crítica superar seus próprios limites e se submeterem a uma auto-compreensão de suas respectivas convicções. Trata-se de um impulso reflexivo que não pode ser realizado unilateralmente, tanto os crentes quanto os não-crentes precisam passar por processos de aprendizagem complementares a fim de implementar uma mudança de perspectiva com adoção do respeito mútuo e o reconhecimento das devidas contribuições de cada um para a modernidade.

No Estado democrático, cidadãos religiosos e cidadãos secularizados devem conviver em igualdade como membros participantes do processo de formação da vontade política. A neutralidade do Estado em termos de visão de mundo conduz à formulação de uma linguagem secular, acessível a todos e justificável publicamente, sempre que se tratar de decisões

oriundas das instituições estatais, o que não significa que deve existir uma valorização política excessiva da visão de mundo secularista em detrimento da participação política dos cidadãos religiosos. Em que pese a livre manifestação de seus argumentos na esfera pública, o cidadão religioso deve ter a plena consciência que a linguagem religiosa encontra seus limites quando se exige, numa democracia, que as leis, decisões judiciais, decretos e medidas sejam formuladas numa linguagem acessível a todos os cidadãos. Para que contribuições religiosas não se percam nos espaços institucionais de tomada de decisões, é necessário que a tradução da linguagem religiosa ocorra previamente na esfera pública. Assim, de acordo com Habermas, a única exigência de tradução da linguagem religiosa na esfera pública se faz quando se pretende que o tema em debate possa entrar nas agendas parlamentares, de forma que o conteúdo desse discurso venha a influenciar a justificação e a formulação de decisões politicamente vinculantes e exigidas por lei. Não devemos deixar de reconhecer que, nesse caso, existirá uma carga desproporcional para os cidadãos crentes uma vez que muitos deles não conseguem se expressar numa linguagem secular. Assim, encontraremos o cidadão religioso cindido em sua personalidade numa dicotomia: público-privado. Contudo, Habermas acredita que o cidadão secularizado possa participar do processo de tradução de contribuições proferidas em uma linguagem religiosa para uma linguagem secular. Trata-se de mera expectativa que não pode ser exigível moral ou juridicamente e que pode ser encarada como uma dificuldade para o entendimento entre crentes e não-crentes durante os debates perante a esfera pública.

Essa proposta de tradução da linguagem religiosa apresentada por Habermas recebe objeções, como as formulações de John Rawls que entende necessário a cláusula de tradução de argumentos religiosos para uma linguagem acessível a todos os cidadãos sempre que se fizer o uso público da razão. Charles Taylor, por seu turno, discorda de Habermas ao entender que a religião na esfera pública não deve ser tratada como um caso especial, compreendendo o discurso religioso no mesmo nível de concepções filosóficas como o kantismo, o utilitarismo, o marxismo, etc. Nesse sentido, o Estado deve ser neutro, não tomando qualquer partido, não fazendo uso de argumentos kantianos, marxistas ou religiosos. Assim, Habermas se defronta com teóricos que defendem a não intromissão da religião nas discussões políticas e em tomadas de decisões públicas, teóricos que advogam a favor do uso da religião no processo político democrático e na esfera pública, uns exigindo a cláusula de tradução da linguagem religiosa para todos os casos, outros apenas para casos especiais, outros ainda, entendendo não ser necessária tal tradução em nenhum momento. Como vimos, a proposta de Habermas é

a inclusão de argumentos religiosos na esfera pública sem que haja tradução da linguagem religiosa, a qual é exigida que seja feita previamente, ainda na esfera pública, somente quando o tema for ingressar nos debates parlamentares ou influenciar decisões proferidas por instituições estatais. Isso porque, diante da sua neutralidade, no Estado democrático todas as medidas, leis e decisões que vinculam a todos devem ser proferidas em uma linguagem secular acessível a todos os cidadãos, podendo ser justificadas publicamente.

A ideia de democracia pressupõe a participação de todos os cidadãos, sejam eles religiosos ou secularizados. Não se pode restringir a participação política de determinado cidadão em razão de sua visão de mundo sob pena de impedir a ocorrência de uma contribuição que possa ser relevante para a sociedade. A neutralidade do Estado juntamente com o direito de liberdade de religião proporciona a todos os cidadãos a igualdade de participação e de direitos uma vez que não faz distinção entre religiosos e não-religiosos na comunidade política. Ao Estado cabe incentivar o trato cordial entre os cidadãos religiosos e os secularizados a fim de promover a tolerância entre ambos. Para Habermas, a tolerância religiosa é a resposta para o fim dos conflitos oriundos da divergência quando a cosmovisões. A tolerância religiosa não deve ser confundida com indiferença, pois exige um esforço daquele que pensa diferente no sentido de proporcionar um trato respeitoso com aquele cujas posições rejeita. O dissenso cognitivo permanece entre crentes e não-crentes, porém a coexistência entre as divergentes pretensões de verdade, não interfere no convívio pacífico dos cidadãos os quais devem respeitar as convicções e práticas que entendem como estranhas. É necessário um exercício de superação de discriminação e de preconceitos com as pessoas em razão de divergências de visão de mundo a fim de implementar uma tolerância a qual o dissenso seja razoável entre aqueles que se contrapõem, sem, contudo, deixar de respeitar o indivíduo em sua alteridade. Na esfera pública, a tolerância é fundamental para o desenvolvimento dos debates públicos. O que deve ser tolerado pelo Estado democrático precisa ser estabelecido racionalmente através do diálogo entre os participantes. Os argumentos de cidadãos crentes, proferidos em uma linguagem religiosa, devem ser ouvidos e respeitados assim como qualquer outro argumento secular. Aos participantes da esfera pública cabe o trato tolerante para com o outro que pensa diferente, apresentando cada um a seu modo a devida contribuição visando o bem de todos indistintamente.

Para o bom funcionamento da democracia é necessário que os cidadãos religiosos se compreendam, assim como os cidadãos secularizados, como co-legisladores das normas e não como meros destinatários das mesmas. Essa compreensão é imprescindível para que crentes e

não-crentes se vejam em pé de igualdade tanto no plano jurídico quanto no plano político e reconheçam a importância de suas ações políticas para o processo democrático. A participação do cidadão na formulação das leis é parte fundamental de uma democracia, uma vez que é ele quem deve atuar para conduzir os rumos de sua comunidade política. A paridade de participação política entre cidadãos religiosos e cidadãos secularizados deve ser resguardada pela constituição do Estado ao estabelecer a liberdade religiosa e a igualdade de direitos entre os cidadãos, de forma a proporcionar a todos a livre manifestação de suas crenças para a formação da opinião e da vontade política.

Habermas diagnostica na atualidade um momento de escassez de recursos de solidariedade devido, em grande parte, à selvageria do capitalismo. Assim, reconhece a religião não só como uma fonte de solidariedade, responsável pela coesão social, mas também como possuidora de potenciais semânticos capazes de desenvolver força inspiradora para a sociedade. Admite que a religião nunca perdeu sua vitalidade, mantendo-se firme mesmo em sociedades amplamente secularizadas, opondo-se àqueles que acreditavam no fim da religião com o advento da modernidade. Afirma que temos ainda algo a aprender com as tradições religiosas. Nosso pensador aposta em uma forma auto-reflexiva da religião, condenando o fundamentalismo religioso que dá as costas para a modernidade mantendo-se intolerante aos que professam outras crenças ou que não seguem nenhuma religião. A consciência secular também deve se submeter ao crivo da auto-compreensão e pela crítica dos limites da própria razão secular. Para tanto, cidadãos religiosos e seculares precisam passar por processos de aprendizagem complementares de modo que ambos possam, através de uma consciência reflexiva, apoiarem-se mutuamente para fins comuns de uma sociedade democrática igualitária e justa.

A proposta pós-secular deve ser exequível não apenas dentro das sociedades, mas também entre elas visando um alcance muito mais amplo diante de um multiculturalismo que não encontra fronteiras. Daí a ideia de uma sociedade mundial pós-secular capaz de dirimir violentos conflitos religiosos entre nações. Com isso, espera-se que o mundo possa escutar as diferentes religiões aceitando as contribuições que venham a promover o bem comum. As sociedades modernas têm de contar com a permanência da existência de grupos religiosos e compreender a relevância das diferentes tradições religiosas. A religião, por sua vez, deve retomar de forma crítica às próprias tradições a fim de enfrentar os desafios da modernidade. Nessa perspectiva, entendemos necessária uma mudança de atitude para que se promova uma relação dialógica entre crentes e não-crentes, numa abertura franca à aprendizagem recíproca

capaz de potencializar uma consciência religiosa e secular auto-reflexiva. Trata-se de um processo de aprendizagem global que não se restringe a uma determinada sociedade, mas que deve se estender à espécie humana, num fluxo contínuo para a consecução de uma sociedade mundial pós-secular.

Habermas, recentemente, vem afirmando o caráter terapêutico das religiões entendendo que as tradições religiosas são possuidoras de recursos terapêuticos para sofrimentos e crises existenciais, sendo capaz de amenizar a dor pessoal daqueles que vivem na miséria, que se encontram enfermos, que se sentem sozinhos, que são afligidas por ofensas e humilhações, que sofrem pela perda com a morte de alguém, entre outros acometimentos de flagelos. Assim, a religião acaba desempenhando uma função de cuidado das pessoas servindo de bálsamo para as dores pessoais.

Os ensaios do nosso filósofo sobre a religião na esfera pública levam sempre ao caminho do diálogo aberto entre cidadãos religiosos e cidadãos seculares. Nas últimas décadas, esse tema vem tomando maior atenção na obra do nosso filósofo. Sua perspectiva de estudo engloba tanto uma análise filosófica quanto sociológica do assunto. Habermas consegue dialogar com diferentes autores, sejam filósofos, sociólogos ou mesmo teólogos, mantendo sua linha de raciocínio voltada para os aspectos práticos da questão. Trata-se de um pensador do nosso tempo, atento aos problemas que afligem a nossa sociedade. O diálogo apresenta-se como a principal ferramenta ao entendimento mútuo, o qual deve vir acompanhado por uma consciência auto-reflexiva a fim de corrigir eventuais erros e superar limites. A busca por um acordo comum entre os membros da sociedade leva o diálogo a ser melhor forma de dirimir conflitos.

A religião na esfera pública é apresentada por Habermas como o ideal de espaço aberto ao diálogo, o local em que a linguagem religiosa pode ser externada sem opressão, sendo pronunciada em pé de igualdade com a linguagem secular. Para tanto, é preciso que o cidadão crente se entenda com o cidadão não-crente no uso público da razão. Ao interlocutor cabe apresentar suas razões, ao ouvinte, cabe aceitá-las ou se opor através de argumentos mais fundamentados, lembrando que sempre há espaço para reformulações estando aberto a constantes revisões das pretensões apresentadas, contando com a atuação de todos os participantes. As contribuições relevantes de crentes e não-crentes devem ser igualmente recepcionadas, não devendo haver qualquer distinção ou discriminação em razão da linguagem utilizada. O fundamento para o convívio entre cidadãos religiosos e seculares está

na adoção da postura pós-secular a fim de cessar os conflitos entre ambos. Diante da ampliação e radicalização do fundamentalismo religioso, da proliferação da intolerância religiosa, das ações implacáveis de terroristas, do agravamento das guerras relacionadas com a divergência de religião, entre outras ações que levam o ser humano a aniquilar o outro por razões religiosas, a mudança de mentalidade com a assunção da postura pós-secular mostra-se como o caminho inevitável a ser trilhado para que a humanidade consiga conviver pacificamente com seus pares.

REFERÊNCIAS

- ALEXY, Robert. Os direitos fundamentais e a democracia no paradigma procedimental do direito de Jürgen Habermas. In: FRANKENBERG, Günter; MOREIRA, Luiz (Org.). **Jürgen Habermas, 80 anos direito e democracia**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009. p. 119-139.
- ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. **Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- _____. **Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. **Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. Esfera pública e secularismo: introduzindo a questão. In: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Taís Silva (Org.). **Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012. p. 7-25.
- AUDARD, Catherine. O princípio de legitimidade democrática e o debate Rawls-Habermas. In: ROCHLITZ, Rainer (Org.). **Habermas: o uso público da razão**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. p. 81-112.
- BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempos de terror: diálogos com Habermas e Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- DUPEYRIX, Alexandre. **Compreender Habermas**. São Paulo: Loyola, 2012.
- DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.
- FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (Ed). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 109-142.
- FREITAG, Barbara. Habermas: do intelectual ao cidadão do mundo. In: **Revista Tempo Brasileiro: Jürgen Habermas - 70 anos**. Rio de Janeiro, n. 138, p. 191-211, jul./set. 1999.
- _____. **Dialogando com Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Org.). **Habermas**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. 3. ed. São Paulo: Ática, 1993.
- GOMES, Luiz Roberto; BORGES, Bento Itamar; JESUS, Osvaldo Freitas de. Ação comunicativa, esfera pública e educação. In: **Revista Tempo Brasileiro: Jürgen Habermas - 80 anos**. Rio de Janeiro, n. 181-182, p. 197-221, abr./set. 2010.
- HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

- _____. **Passado como futuro**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. Lutas pelo reconhecimento no Estado democrático constitucional. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 125-164.
- _____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a, v. I.
- _____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b, v. II.
- _____. **Fragmentos filosófico-teológicos**: de la impresión sensible a la expresión simbólica. Madri: Trotta, 1999.
- _____. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a.
- _____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002b.
- _____. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. **O Ocidente dividido**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.
- _____. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a.
- _____. Fundamentos pré-políticos do Estado de Direito democrático. In: SCHÜLLER, Florian (Org.). **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Aparecida: Ideias & Letras, 2007b. p. 21-57.
- _____. **Ay, Europa!** Pequeños escritos políticos. Madri: Trotta, 2009.
- _____. **O futuro da natureza humana**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.
- _____. A postsecular world society? On the philosophical significance of postsecular consciousness and the multicultural world society. An interview with Jürgen Habermas. by Eduardo Mendieta. In: **The Immanent Flame**, 2010b. Disponível em: <<http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/2010/02/A-Postsecular-World-Society-TIF.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2014.
- _____. “The political”: The rational meaning of a questionable inheritance of political theology. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Org.). **The power of religion in the public sphere**. Nova York: Columbia University Press, 2011. p. 15-33.
- _____. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a, v. I.
- _____. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b, v. II.
- _____. **Fé e saber**. São Paulo: UNESP, 2013.
- _____. **Mudança estrutural da esfera pública**. São Paulo: UNESP, 2014.

_____. **Textos e contextos**. São Paulo: UNESP, 2015.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HONNETH, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. In: **Revista Tempo Brasileiro: Jürgen Habermas - 70 anos**. Rio de Janeiro, n. 138, p. 9-32, jul./set. 1999.

INGRAM, David. **Habermas e a dialética da razão**. Brasília: EDUNB, 1993.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Textos seletos**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

LUBENOW, Jorge Adriano. **A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas**: para uma reconstrução da autocrítica. João Pessoa: Manufatura, 2012a.

_____. A esfera pública 50 anos depois: esfera pública e meios de comunicação em Jürgen Habermas em homenagem aos 50 anos de Mudança Estrutural da Esfera Pública. **Transformação**. Marília, v. 35, n. 3, p. 189-220, set./dez. 2012b. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/2624>>. Acesso em: 05 jan. 2014.

LUBENOW, Jorge Adriano; NEVES, Raphael. Entre promessas e desenganos: lutas sociais, esfera pública e direito. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (Org.). **Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas**. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 249-267.

LUCHI, José. Pedro. **A superação da filosofia da consciência em J. Habermas**: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999.

_____. A religião como fonte de solidariedade social em Habermas e em Ratzinger. In: **REDES – Revista Capixaba de Filosofia e Teologia**, nº 11. Vitória: IFTAV/FSV, 2008. p. 71-83.

_____. Pensamento pós-metafísico e sociedade pós-secular: uma recente entrevista de Habermas sobre religião. In: LUCHI, José Pedro (Org.). **Religião em debate: II Simpósio de filosofia da religião da UFES**. Vitória: Aquarius, 2011. p. 79-102.

_____. O Lugar das religiões uma sociedade pós-secular. Discussão da perspectiva de J. Habermas. In: ROSA, Wanderley Pereira da; RIBEIRO, Osvaldo Luiz (Org.). **Religião e sociedade (pós)secular**. Santo André: Academia Cristã e Editora Unida, 2014. p. 89-109.

MARTINS, Sandra Olades. A esfera pública: dos salões à rede virtual. In: BORGES, Bento Itamar; GOMES, Luiz Roberto; JESUS, Osvaldo Freitas de (Org.). **Direito e democracia em Habermas: pressupostos e temas em debate**. São Paulo: Xamã, 2010. p. 123-150.

MCCARTHY, Thomas. **La teoría crítica de Jürgen Habermas**. 5. ed. Madri: Tecnos, 2013.

MELO, Rúrion. **O uso público da razão: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas**. São Paulo: Loyola, 2011.

MENDIETA, Eduardo. La linguistificación de lo sagrado como catalizador de la modernidad. In: MENDIETA, Eduardo (Org.). **Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad**. Madri: Trotta, 2001. p. 11-50.

MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Org.). **The power of religion in the public sphere**. Nova York: Columbia University Press, 2011.

PINZANI, Alessandro. Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião. In: PINZANI, Alessandro; LIMA, Clóvis M. de; DUTRA, Delamar V. (Org.). **O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: NEFIPO, 2009a. p. 211-227. Disponível em: <http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2014.

_____. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009b.

RATZINGER, Joseph. O que mantém o mundo unido: fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal. In: SCHÜLLER, Florian (Org.). **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Aparecida: Ideias & Letras, 2007. p. 59-90.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

ROUANET, Sérgio Paulo. Habermas e a religião. In: **Revista Tempo Brasileiro: Jürgen Habermas - 80 anos**. Rio de Janeiro, n. 181-182, p. 143-153, abr./set. 2010.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Uma filosofia do direito procedimental. In: **Revista Tempo Brasileiro: Jürgen Habermas - 70 anos**. Rio de Janeiro, n. 138, p. 153-172, jul./set. 1999.

_____. O direito entre comunicação e automanutenção: J. Habermas e N. Luhmann. In: PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar (Org.). **Habermas em discussão**. Florianópolis: NEFIPO, 2005. p. 151-159.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. Why we need a radical redefinition of secularism. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Org.). **The power of religion in the public sphere**. Nova York: Columbia University Press, 2011. p. 34-59

VAYSSE, Jean-Marie. **Vocabulário de Immanuel Kant**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

WERLE, Denilson Luis. **Justiça e democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas**. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

_____. Construtivismo “não metafísico” e a reconstrução “pós-metafísica”: o debate Rawls-Habermas. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. **Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana**. Campinas: Papyrus, 2012. p. 169-195.